U d'/of OTTAWA
39003001635258

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/lalibertreligi00labo

H Island

LA

LIBERTÉ RELIGIEUSE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

PUBLIÉS DANS LA BIBLIOTHÈQUE-CHARPENTIER

à 3 fr. 50 le volume

LE PARTI LIBÉRAL ET SON AVENIR. 8e édition	1 vol.
ÉTUDES MORALES ET POLITIQUES. 5e édition	1 vol.
L'ÉTAT ET SES LIMITES. 5e édition	1 vol.
ÉTUDES CONTEMPORAINES SUR L'ALLEMAGNE et les pays slaves. 4e édition	1 vol.
HISTOIRE DES ÉTATS-UNIS D'AMÉRIQUE, depuis les premiers essais de colonisation jusqu'à l'adoption de la constitution fédérale (1620-1789). 5e édition	3 vol.
DISCOURS POPULAIRES, suivis d'une *Rhétorique populaire*. 2e édition	1 vol.
QUESTIONS CONSTITUTIONNELLES	1 vol.
PARIS EN AMÉRIQUE. 29e édition	1 vol.
LE PRINCE-CANICHE. 17e édition	1 vol.
ABDALLAH, ou le Trèfle à quatre feuilles, suivi de AZIZ ET AZIZA. 5e édition, ornée du *portrait de l'auteur*	1 vol.
SOUVENIRS D'UN VOYAGEUR. Nouvelles. 4e édition	1 vol.
CONTES BLEUS. 4e édition	1 vol.
NOUVEAUX CONTES BLEUS. 2e édition	1 vol.

Paris. — Imp. VIÉVILLE ET CAPIOMONT, rue des Poitevins, 6.

ÉDOUARD LABOULAYE
MEMBRE DE L'INSTITUT
PROFESSEUR DE LÉGISLATION COMPARÉE AU COLLÉGE DE FRANCE

LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

In Deo vivimus

CINQUIÈME ÉDITION

ANNEXE DE LA BIBLIOTH.
uOttawa
LIBRARY ANNEX

PARIS
CHARPENTIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
28, QUAI DU LOUVRE, 28

1875

BV
741
.L3
1875

A M. LE BARON DE BUNSEN,

CONSEILLIER DE S. M. LE ROI DE PRUSSE,
ANCIEN MINISTRE RÉSIDENT DE PRUSSE A LONDRES,

AU DÉFENSEUR CONSTANT
DES DROITS DE LA CONSCIENCE
ET DE LA VÉRITÉ

L'AUTEUR DÉDIE CE LIVRE
COMME UN FAIBLE TÉMOIGNAGE
DE SA RECONNAISSANCE
ET DE SON AFFECTION.

Paris, août 1858.

PRÉFACE.

Le livre que j'offre au public ne lui est pas inconnu. Ces études ont déjà paru séparément dans le *Journal des Débats*, et c'est la bienveillance même avec laquelle on les a reçues qui m'engage à les réunir sous un titre commun, et qui rend mieux ma pensée. Si divers que soient en apparence les sujets que je traite dans ce volume, tous mes jugements partent d'un même principe, et sont inspirés d'un même esprit. En religion, comme en tout le reste, ce que je défends avec une conviction toujours croissante, ce sont les droits de l'individu; en d'autres termes, c'est la liberté.

La liberté religieuse signifie deux choses. Dans son acception la plus large, le mot est synonyme de liberté de conscience; c'est le droit de chercher la vérité religieuse, droit qui appartient à toute créature humaine, dès qu'elle sent le lien qui la rattache à son auteur. Dans un sens plus étroit, ce mot exprime l'indépendance politique des communautés religieuses, la séparation de l'Église et de l'État. Ce sont deux li-

bertés qui se tiennent, deux droits naturels que la Société reconnaît, mais qu'elle ne crée pas.

Ce n'est pas en notre qualité de citoyens, mais en notre qualité d'hommes, c'est-à-dire d'êtres intelligents et moraux, que nous avons avec Dieu des rapports où le monde n'entre pas; chacun de nous est né pour chercher la vérité; la vérité n'est pas en la puissance des princes, et ce n'est pas la loi qui l'établit. Si un souverain, quel qu'il fût, roi ou assemblée, pouvait décider de la vérité, ce souverain serait Dieu. Chacun de nous est né pour cultiver son âme, pour conformer librement sa volonté à la volonté divine, notre foi ne concerne donc pas les autres hommes; notre salut est personnel, et ne regarde que nous. L'État n'a pas d'âme, les intérêts qu'il gouverne s'arrêtent aux portes du tombeau; d'où lui viendrait son droit sur les choses qui ne sont pas de la terre? Nous lui devons l'obéissance civile, et rien de plus; notre conscience nous reste tout entière. A César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu. La loi du Christ, comme le dit si justement l'Apôtre, est *la loi parfaite de la liberté*[1].

L'indépendance des Églises n'est que la garantie de la liberté de conscience. C'est parce que chacun de nous est maître de son âme que chacun de nous a droit d'exiger que les lois ne gênent pas sa religion. Comment chercher la vérité, comment pratiquer ce qu'elle ordonne, si l'État protége une Église, autrement dit s'il épouse un symbole, et nous impose

[1] Ép. saint Jacques I, 25.

des doctrines que notre conscience repousse. Quand cette protection est exclusive, comme on le voit en Suède et ailleurs, c'est une tyrannie; quand elle se partage, c'est une atteinte à la justice et à la religion. Que la loi civile se borne aux intérêts de la terre, qu'elle ne se mêle point de ce qui se passe entre Dieu et nous; on le comprend à première vue; mais si l'habitude ne nous aveuglait, si nous avions le cœur chrétien, que penserions-nous d'un État qui protége également quatre croyances contraires, et qui prêche d'exemple l'indifférence religieuse en favorisant à la fois l'erreur et la vérité?

C'est à la défense de ces deux libertés que cet ouvrage est consacré. La liberté religieuse, c'est la grande question de l'avenir. Partout et toujours, dès qu'on creuse un sujet moral ou politique, on se trouve en face du même problème et de la même solution. A chaque page, mon livre répète cette vérité solennelle, c'est là, je l'espère, ce qui en fera la nouveauté et l'intérêt.

Je ne m'excuserai point d'aborder des questions religieuses; il est regrettable que la religion tienne si peu de place dans nos études. On en fait un domaine à part, un terrain sacré où nul autre qu'un théologien n'a droit d'entrer. Dès qu'un laïque veut traiter de religion, ce ne sont pas les fidèles seuls qui s'effraient, et qui crient qu'on touche à l'Arche sainte, les philosophes même détournent la tête, et regardent l'entreprise comme une témérité de mauvais goût. Parlez-vous de la morale de l'Évangile, les philosophes en font l'éloge avec une éloquence sincère qui rappelle la

Profession de foi du Vicaire savoyard; mais ils ne vont pas plus loin; les communions sorties de l'Évangile n'obtiennent d'eux qu'une respectueuse indifférence. Pour les sages du jour, les dogmes chrétiens sont des philosophies populaires qui tranchent le problème de la destinée humaine avec des solutions toutes faites et qu'on ne discute pas. C'est la doctrine des petites gens, de ceux que la nature ou la fortune condamnent à une ignorance invincible. Cette doctrine, il est bien de la ménager, il serait puéril de s'y asservir.

Je ne crains pas de le dire, cette situation est mauvaise pour tous : ni la religion ni la philosophie ne s'accommodent de pareils compromis. Elles se touchent et se pénètrent par trop de points pour que l'isolement ne leur soit pas fatal. Dans ce divorce de la science et de la foi, dans cette séparation qui coupe en deux l'âme humaine, il y a quelque chose d'insupportable; jamais une conscience délicate n'acceptera cette politique, dictée sans doute par des motifs honorables, mais qui sent le mensonge et l'hypocrisie. Si le christianisme est faux, attaquez-le franchement; c'est un devoir; si le christianisme est vrai, faites-lui sa place dans la science et dans la vie. Que dans le monde on ménage les préjugés et les faiblesses d'autrui, rien de mieux; nous devons aimer ceux mêmes qui s'égarent; mais dans la région des principes, dans la poursuite de la vérité, point de transaction avec l'erreur; l'erreur est toujours un mal et un danger. Au fond, ce respect dédaigneux cache un pacte avec l'idolâtrie. « Peuple d'Israël, disait le prophète Élie,

« jusqu'à quand boiterez-vous des deux côtés? Si le « Seigneur est Dieu, suivez-le; si Baal est Dieu, sui- « vez-le[1]. » Et la Bible ajoute : « Le peuple ne lui « répondait pas un mot. » C'est que toute voix est muette quand c'est la conscience même qui nous reproche notre lâcheté.

De tout temps on a vu un signe fatal dans ce divorce de la science et de la foi; mais peut-être le mal n'a-t-il jamais été plus sensible qu'aujourd'hui. Au milieu de nos révolutions quelle est la plainte générale, c'est qu'il n'y a plus de convictions. Notre siècle vit de curiosité, rien n'échappe à ses recherches, mais il ne croit à rien. Pour nous, toute étude morale, ressemble au miroir dont parle l'Apôtre[2]; on s'y regarde, on passe, et on oublie ce qu'on a vu. En politique comme en littérature, nous n'avons plus de principes; il n'y a ni vrai, ni faux; tout est possible, tout arrive, et rien ne dure. Mobilité perpétuelle, perpétuelle stérilité! De là ce phénomène étrange qui confond notre sagesse. Tandis qu'à différentes époques l'histoire nous montre des peuples à peine civilisés, mais croyants, qui remuent le monde et fondent des empires; tandis que chez les Arabes après Mahomet, tandis que chez nos aïeux au treizième siècle, la politique, les arts et les lettres ont leur floraison naturelle, notre société raffinée et sceptique analyse tout et ne peut rien établir. Elle domine la matière, mais le monde moral lui échappe, et toute sa science ne

[1] III. Rois XVIII, 21.
[2] Ép. saint Jacques, I, 21.

lui sert qu'à ressentir plus cruellement l'impuissance qui l'énerve.

Quelle est cette étrange maladie? Comment se fait-il qu'un peuple riche, puissant, éclairé, ne puisse éviter un déclin fatal, et que la civilisation même en précipite la ruine? C'est, on ne l'a pas assez remarqué, c'est que la force et la vie des nations tiennent à leur volonté beaucoup plus qu'à leur intelligence, et le scepticisme tue la volonté. Quand les philosophes ne voient dans la religion qu'une croyance populaire, quand le prêtre proclame que la philosophie est un poison, quand le doute m'environne et me fatigue de tous côtés, sous quel drapeau voulez-vous que je combatte? Est-ce à une chimère que je sacrifierai mon repos, ma fortune, ou ma vie? La foi morte, il ne reste debout que l'égoïsme; chacun s'enferme dans sa pensée, ou dans ses jouissances; tout est division et faiblesse. Ce qui, au contraire, fait la grandeur et la nécessité de la religion, c'est qu'en tirant l'individu hors de lui-même, en lui donnant un but, elle excite et réunit toutes les volontés, et par là même elle dirige et elle anime toutes les intelligences. Elle n'est ni la philosophie, ni la morale, ni la politique, ni la littérature; elle est la racine qui leur donne la vie; elle est le lien qui les unit en faisceau. Le lien rompu, adieu tout ce qui fait la force et la noblesse de la civilisation. Ce sont les idées morales qui souffrent les premières; en perdant leur sanction, en cessant d'être une loi extérieure, elles s'affaiblissent et font place au matérialisme d'Épicure, ou à la résignation des stoïques; la politique cède bientôt comme la morale; du jour où

l'on n'est plus réuni par des convictions communes, par ce respect mutuel qu'enfante un même culte et un même devoir, c'en est fait de la liberté. La littérature elle-même, qui n'est que l'enveloppe de nos sentiments, l'expression de nos idées, succombe à ce naufrage universel; elle n'est plus qu'un amusement et un jeu d'esprit. Otez la foi, tout s'amoindrit; il n'y a plus dans la société que des intérêts en guerre; il faut à tout prix que la force matérielle comprime les convoitises révoltées; c'est l'histoire de l'empire romain.

Comprend-on maintenant que la religion est la plus grande des forces politiques, sinon même le seul fondement des États. Tandis que la fortune, la naissance, l'esprit même divisent les hommes, la foi les relie, et en leur donnant une même volonté les pousse en avant. Cette armée qu'on ne voit pas, et dont les soldats ne se connaîtront jamais, marche sans que rien l'arrête. Cette vague qui gonfle emporte tout. Contre elle échoue la sagesse humaine et l'habileté des politiques. On séduit le génie, on achète l'égoïsme, on effraie l'intérêt; mais on ne séduit, ni on n'achète, ni on n'effraie la foi; il lui faut ce qu'elle veut; et c'est ainsi que d'obscurs ouvriers, achèvent ces œuvres prodigieuses qui font notre désespoir. César se joue de la vertu d'un Caton, et de l'éloquence d'un Cicéron, mais toute la force des Césars tombe devant douze pêcheurs, sortis de Galilée pour changer le monde en appelant à eux les hommes de bonne volonté.

Tout cela n'est que trop vrai, dira-t-on; il n'est pas

un homme réfléchi qui ne voie la cause de notre faiblesse; mais la foi est-elle volontaire? Quand on l'a perdue peut-on la reconquérir par cela seul qu'on la regrette, et qu'on en sent l'utilité? Ou bien, nous conseillez-vous d'étouffer notre raison; votre politique est-elle celle de Montaigne, dans un de ses caprices? Pensez-vous aussi qu'*il nous faut abestir pour nous assagir, et nous éblouir pour nous guider*[1]? — Non; je sais qu'on ne retrouve pas la foi du charbonnier, non plus que l'innocence du premier âge; et, à vrai dire, cette ignorance naïve n'a de prix qu'en son temps; quant à l'aveuglement volontaire de notre esprit, je n'y crois pas; on ne tue pas sa conscience. Mais il reste une voie, trop peu frayée, c'est d'étudier à nouveau l'Évangile, et d'y chercher si l'on ne peut pas revenir à la foi par la raison.

C'est là, comme on le verra dans ce volume, ce qu'ont essayé Channing et M. Bunsen; c'est à cette œuvre qu'en Allemagne et en France un petit nombre d'esprits sincères se consacre avec un dévouement qu'on ne saurait trop louer. Leur façon d'envisager le christianisme est nouvelle, et répond aux besoins du siècle; ils ne dédaignent ni la philosophie, ni l'histoire, ni la critique, ils cherchent la vérité religieuse comme on cherche la vérité scientifique, en dehors de tous les systèmes et de tous les préjugés. Pour cela ils ont renversé les données du problème que posait l'ancienne théologie; ils ne partent ni de la divinité du Christ, ni de l'inspiration des livres

[1] *Essais*, liv. II, ch. XII.

saints, ni de l'autorité de l'Église; ces arguments, qui sont excellents pour les fidèles, n'ont point de valeur pour ceux qui doutent. Mais voici le Christ de l'histoire, le Christ de l'Évangile et non pas des théologiens. Voici celui qui se nomme la voie, la vérité, et la vie. Depuis dix-huit siècles, le monde vit de son exemple et de sa parole; cet exemple a-t-il perdu de sa vertu; cette parole est-elle usée? Dans les inquiétudes de notre âme, dans ces douleurs qui ne veulent pas de consolation, trouvons-nous dans l'Évangile, et dans l'Évangile seul, le calme après lequel nous soupirons, le seul baume qui adoucisse des plaies saignantes; alors l'Évangile est vrai, et la sainteté du Christ prouve sa divinité. Que peut opposer la raison à cette vérité morale qui éclaire notre intelligence et apaise notre cœur? Séparer le Christ de sa doctrine? De quel droit? C'est la vie même du Christ qui est son enseignement : « Seigneur, s'écriait Pierre, à qui irions-nous; vous avez les paroles de la vie éternelle[1]. » Depuis dix-huit siècles, ce cri de l'Apôtre est le cri de l'humanité!

Chose étrange, ceux qui sont entrés dans cette voie nouvelle sont des gens qui se sont mis en dehors de toute Église, qui écartent le dogme, et qui ne croient ni aux symboles ni aux conciles. Ils ont rompu avec la tradition, ils ne parlent jamais ni de la Trinité, ni de la rédemption, ni du sacrifice expiatoire du Christ. Il semble qu'en dépouillant le Sauveur de son auréole séculaire, ils l'affaiblissent.

[1] Évangile selon saint Jean, VI, 69.

Point du tout. En rapprochant de nous le Fils de l'homme, celui qui a porté nos misères et nos douleurs, ils le rendent plus vrai et plus grand. Cette figure du Crucifié qui nous tend ses bras sanglants, n'a jamais été plus douce ni plus adorable. La divinité du Christ nous étonne, son humanité nous attire et nous conquiert; fussions-nous païens comme le centurion, il nous faut crier avec lui : Cet homme est vraiment Fils de Dieu !

De pareilles études ouvrent une ère nouvelle. Ces recherches poursuivies de toutes parts, dans les vues les plus diverses, remuent déjà le fond des âmes; peut-être ce qui n'est encore que la tentative de quelques savants sera-t-il bientôt le travail commun de la chrétienté. Ce n'est pas une Église particulière qui commence, ce n'est pas une seconde Réforme qui s'agite, c'est bien plus, c'est un nouvel effort vers la vérité. Le jour est venu où la critique compte avec l'Évangile, c'est un mouvement qu'on n'arrêtera pas. Faut-il craindre? Non, si l'on croit à la vérité, si l'on est convaincu que *le Père des lumières ne souffre ni de changement, ni d'ombre*[1]. En religion surtout, les révolutions d'idées trompent tous les calculs humains; la vérité est tellement la vie de l'homme, qu'on n'en peut approcher sans profit; elle sauve ceux même qui la combattent. Une seule chose est certaine, c'est que toutes les fois qu'on a remué l'Évangile pour y chercher sincèrement la vérité, il y a toujours eu une renaissance de la

[1] Ép. saint Jacques, I, 17.

foi. C'en est assez pour avoir confiance dans l'avenir.

Mais pour être franche et pacifique, pour n'être point traversée par les passions théologiques et les intérêts humains, la recherche de la vérité a besoin d'une indépendance complète. C'est pourquoi de toutes parts on réclame la liberté politique des communions religieuses, la séparation de l'Église et de l'État. Des hommes qui ont usé leur vie a défendre les idées chrétiennes, comme M. Bunsen; des philosophes sincères et éloquents, comme M. Simon, n'ont qu'une voix pour demander qu'on laisse le champ libre à la vérité. Avant eux, une des âmes les plus chrétiennes de notre temps, Vinet, s'est dévoué au service de cette sainte cause. Dans son *Essai sur la manifestation des convictions religieuses* [1], dans sa *Liberté des cultes* [2], il a victorieusement prouvé que la séparation de l'Église et de l'État n'est pas une question de convenances, de perfection, ou d'époque, mais, le droit, le devoir, la nécessité. J'ai résumé les raisons données par ces grands esprits; je ne reviendrai point sur un sujet longuement traité; puisse seulement l'avenir ne pas nous donner tort; puisse-t-il éviter au monde le triste spectacle de ces Églises qui se jettent dans les bras de l'État, pour qu'il fasse à leur profit la police des consciences, de ces chrétiens qui en appelant la force à leur secours infligent un démenti perpétuel à la vérité et à l'Évangile!

[1] Deuxième édition, Paris, 1858.
[2] Deuxième édition, Paris, 1856.

Rien ne m'étonne et ne m'afflige plus que de voir des gens qui se disent et se croient les soutiens du christianisme, quand ils veulent confisquer les âmes et établir partout le despotisme spirituel. En annonçant que son royaume n'était pas de ce monde, Jésus a brisé le système païen qui prenait l'homme tout entier. Les adversaires du christianisme ne s'y sont pas trompés. Jean-Jacques reproche au Christ d'avoir coupé l'État en deux, et d'avoir ainsi *causé les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens*[1]. Mahomet lui semble un bien plus grand politique, et il ajoute : *De tous les auteurs chrétiens le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais État ni gouvernement ne sera bien constitué*[2]. Rousseau est logique ; quand on fonde non pas seulement le gouvernement mais la société sur le nombre, c'est-à-dire sur la force, quand c'est la majorité qui décide ce qui est vrai, et ce qui est juste, il implique que la conscience individuelle garde sa liberté ; mais est-ce dans le *Contrat social*, cet Évangile de toutes les tyrannies, que des chrétiens devraient rencontrer un appui ? Qu'est-ce cependant que cette union de l'Église et de l'État, sinon la pensée païenne ? Réunir les deux têtes de l'aigle par une alliance politique, n'est-ce pas partager avec le prince ce domaine de l'âme humaine que Dieu s'est réservé ?

[1] *Contrat social*, liv. IV, ch. VIII.
[2] *Contrat social*, liv. IV, ch. VIII.

Si l'expérience profitait aux peuples, si le passé pouvait nous instruire, ne serions-nous pas frappés depuis longtemps des leçons que nous offre l'histoire. Partout où règne la liberté religieuse les Églises sont puissantes, l'Évangile régit l'opinion et les mœurs. Voyez au contraire où l'on trouve l'ignorance et le fanatisme, et à leur suite le despotisme et le silence, c'est toujours dans les pays qui imposent le dogme comme une loi de l'État. Cette unité prétendue, dont se glorifient l'Espagne et l'Italie, c'est la mort; en Angleterre et aux États-Unis, chacun peut discuter la vérité, et attaquer l'Évangile, c'est là cependant que la foi est vivante; elle y a plus de soldats que d'ennemis. A Rome on est catholique ou athée, à Londres il y a sans doute des hommes qui ont rompu avec les Églises établies, mais en trouverait-on un seul qui blasphémât le Christ? On oublie toujours que Dieu ne nous demande que notre cœur et notre amour, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus volontaire et de plus personnel; toute loi qui ordonne une foi officielle trouble donc l'ordre divin; c'est la force qui impose le mensonge; c'est l'ignorance ou la politique qui déchire l'Évangile.

On dira peut-être que la liberté religieuse n'intéresse pas seulement l'individu, et que partout où il y a eu des Églises indépendantes, des communautés maîtresses de leur foi et de leur culte, on a vu naître des gouvernements libres, comme en Hollande, en Angleterre, aux États-Unis. Cela est vrai, c'est une raison de plus pour soutenir la plus sainte des

causes. A Dieu ne plaise que je voie jamais dans la religion une arme politique; elle est au-dessus des partis, et n'a rien à faire avec nos misérables passions; mais c'est là sa gloire qu'en affranchissant l'âme humaine, en réglant nos devoirs, en établissant l'union des sentiments, des volontés et des forces, elle porte partout la vraie liberté avec elle. Là où règne le despotisme, répondez à coup sûr que la société n'est qu'à demi chrétienne, et que l'Évangile n'a encore donné ni ses fleurs, ni ses fruits.

Le caractère politique de la religion ne peut surprendre que ceux qui n'ont pas réfléchi. Notre âme est d'une seule venue; ce n'est pas une mosaïque composée de pièces rapportées, c'est un organisme vivant; un même souffle inspire toutes nos actions. Pour un vrai chrétien, la religion est dans tout. C'est une lumière plus pure et plus brillante qui illumine toutes nos pensées. L'art, la littérature, la philosophie, tout ce qui tient à l'homme intérieur prend donc un aspect particulier sous cette influence à laquelle la politique même ne peut échapper. Dans la hiérarchie des idées et des sentiments la religion occupe le premier rang; c'est elle qui donne le ton à tout le reste. En tout temps, en tout pays, il y a un rapport étroit entre le gouvernement d'un peuple et sa foi. C'est le Coran qui entrave l'Orient; et ce qui fait la faiblesse de l'Inde, c'est qu'elle n'a jamais su se délivrer du panthéisme qui l'asservit.

S'il est un pays où la liberté religieuse soit nécessaire, ce pays c'est la France. Comment se fait-il que tous nos essais de liberté politique échouent, et que

cependant nous revenions sans cesse à cet idéal, sans nous laisser abattre par nos revers? C'est qu'entre nos besoins et nos mœurs, il y a un désaccord fatal. Il nous faut des institutions libres, mais nous ne savons pas encore nous en servir. Il nous manque l'éducation morale, le respect du droit, l'amour de nos semblables, toutes choses que la religion seule peut nous donner. La liberté, nous l'avons dans l'esprit, nous ne l'avons pas dans le cœur; elle n'est pas enracinée au fond de nos consciences, c'est pour cela qu'au lieu d'être un bienfait pour tous, elle n'est trop souvent qu'un instrument de révolte et de destruction.

Toutefois qu'on ne s'imagine pas que la politique chrétienne amène nécessairement une certaine forme de gouvernement; l'Évangile n'est pas une charte, c'est bien mieux, c'est un esprit vivifiant, l'esprit même de la liberté. Depuis Aristote jusqu'à Montesquieu, et depuis Montesquieu jusqu'à nous, on a beaucoup écrit sur les diverses formes des États; ces recherches ont leur mérite, il n'est pas douteux qu'il y a des systèmes plus ou moins favorables à la liberté. Mais, il ne faut pas de grandes connaissances en histoire, pour voir que ces formes n'ont de vie que par l'esprit qui les anime; il y a des monarchies comme la Belgique où la liberté et la démocratie ont toutes les garanties qu'elles peuvent désirer; il y a des républiques, comme celle de 1793, qui n'ont été que de détestables tyrannies. Avec les mêmes formes républicaines, Rome a été le gouvernement le plus sage de l'antiquité, et la plus déréglée des

démagogies. Le changement des idées et des mœurs ruina en un siècle ce bel édifice qui faisait l'admiration et le regret de Cicéron.

Quel est l'esprit politique du christianisme, Channing l'a exprimé en deux mots : C'est le respect de l'individu. Ce respect n'existe que chez les chrétiens. C'est l'Évangile qui, en nous montrant une âme immortelle dans le corps le plus misérable et le plus dégradé, nous apprend à ménager la faiblesse, à secourir la pauvreté, à combattre la misère, et surtout la plus affreuse de toutes, la misère morale. Tel est le caractère de la politique cnrétienne; c'est par là qu'elle se distingue de la politique païenne, qui est fondée sur la toute-puissance de l'État, ce qui équivaut à dire sur le mépris de l'individu.

Voyez Rome sous Constantin. Tout part du prince et tout y aboutit. Une centralisation énorme rattache à lui tous les fils de l'administration; sa volonté est souveraine, en tout et partout. Seul il pense, seul il parle, seul il ordonne, seul il vit dans l'État. Arts, lettres, éducation, religion, force matérielle, force morale, il dispose de tout. Il est le chef du Sénat, le maître des provinces, l'empereur des armées, le grand pontife des païens, l'évêque extérieur des chrétiens; véritable Dieu sur la terre, en attendant qu'après sa mort on le mette dans un Olympe peuplé de ses semblables. Devant lui toute voix est muette, et toute résistance impossible. Jamais plus grande force et plus grande autorité n'ont paru dans le monde, jamais ordre plus complet n'y a régné, jamais décadence n'a été plus effroyable. L'adminis-

tration impériale, cette épouvantable machine, a tout broyé; les volontés sont éteintes, les âmes sont mortes, et une poignée de barbares, qui ne comptent que sur eux-mêmes, dévore l'empire, comme un cadavre abandonné.

Maintenant regardez l'Angleterre, et ne vous arrêtez pas à une écorce gothique qui ne trompe que ceux qui ont intérêt à ne pas voir. Ne vous occupez ni de la perruque du chancelier, ni des festins du lord maire, laissez de côté les souvenirs historiques qui sont toujours respectables, et les inventions de la vanité qui ne le sont guère; allez au fond des choses; cherchez ce que peut faire un Anglais sans que l'État le gêne ni l'arrête. Sa religion, il la choisit; son éducation est libre; citoyen, il n'a rien à craindre que des lois. Veut-il parler, vingt journaux accueillent sa plainte, et font de sa cause, celle même de la nation; veut-il écrire, il peut dire au public tout ce qu'un honnête homme peut dire en particulier. Sa pensée, sa conscience, sa parole, ses écrits, sa fortune, sa personne, tout lui appartient; il y a des juges et des chambres pour que rien ne trouble cette véritable souveraineté. Dans le monde romain, il n'y a qu'un homme, c'est l'empereur, le reste est un troupeau; en Angleterre, l'État n'est que le conservateur de la paix publique; ce qu'on trouve partout en face de soi, ce n'est pas le pouvoir, ce n'est pas l'administration, c'est l'individu. Rome représente la politique païenne; l'Angleterre représente la politique de l'Évangile. Que cette représentation soit bien imparfaite, qu'on soit loin d'un idéal qu'on

n'atteindra jamais, je l'accorde; ce que je maintiens c'est qu'une société fondée sur le respect de l'individu, est une société foncièrement chrétienne, un peuple vivant et auquel appartient l'avenir.

A quoi bon citer l'empire romain, pensera-t-on; y a-t-il rien de commun entre un monde usé et ces grandes monarchies modernes, l'Autriche, la Russie, la France, pour qui la centralisation est une nécessité? Est-ce que l'administration de ces États ressemble autrement que d'apparence à l'administration romaine? Oui, je le reconnais, il y a plus d'une différence. L'industrie joue un rôle nouveau dans nos sociétés; si les idées chrétiennes, sont moins vives qu'au temps de Constantin, du moins sont-elles plus répandues et ont-elles pénétré plus avant dans les âmes; il y a dans nos mœurs et dans nos institutions une douceur libérale qu'on n'a point connue dans l'antiquité; enfin le partage de l'Europe en souverainetés diverses est un grand obstacle au despotisme. Non-seulement la vérité menacée trouve toujours un refuge, mais par la force des choses, il s'établit entre tous les peuples un certain équilibre d'idées, une certaine opinion européenne, qui ne souffre rien d'excessif. Ce sont là des avantages que je suis loin de nier; et j'accorde volontiers que les souverains d'aujourd'hui sont animés des meilleures intentions. C'est par exemple un noble spectacle que celui du jeune empereur de Russie appelant les serfs à la liberté. Néanmoins, il sera toujours bon d'avoir devant les yeux l'exemple d'un empire, auquel ne manqua ni la durée, ni la fortune, ni le génie, un

empire qui eut de grands princes, et qui périt cependant d'une façon misérable quand, par un progrès insensible, l'administration, seule vivante, eut fini par étouffer le peuple même qu'elle croyait protéger. Le christianisme, lui-même, on l'oublie toujours, ne put sauver le monde de cette étreinte funeste; le régime inventé par Auguste, et développé par Adrien, écrasa sous ses ruines une société chrétienne. Aujourd'hui on penche plus que jamais de ce côté; c'est à l'administration qu'on en appelle; le devoir est donc de signaler ce retour aux illusions païennes, et de combattre un système aussi dangereux pour l'individu que pour l'État.

Le présent le plus fatal qu'on puisse faire à l'homme, c'est de diminuer en lui le sentiment de sa force et de sa responsabilité. En religion comme en politique, dans l'industrie comme dans les lettres, nous n'arrivons à rien que par la volonté; mais la volonté a besoin d'un aiguillon; de toutes les forces de notre âme, c'est celle qui se rouille le plus vite quand on n'en use pas. Un peuple qu'on dirige trop, se déshabitue de l'action; il ne compte plus sur lui-même, et tombe dans une langueur mortelle. Comparez les nations d'Europe; leur foi, leur industrie, leur littérature, leur puissance, leur richesse marche du même pas que leur liberté politique; pourquoi? Ce n'est point seulement parce que la loi appelle les citoyens à prendre part au gouvernement; le gouvernement n'est qu'un moyen et une garantie de liberté; c'est parce que des institutions libres laissent un champ sans limites à l'activité de l'homme et du citoyen.

Lorsqu'un peuple remet à l'administration le soin de ses propres affaires, cette confiance excessive est-elle au moins pour l'État une cause de grandeur et de prospérité? Non, les gouvernements paternels sont les plus faibles de tous, et la raison en est simple. On parle toujours de l'État, comme s'il avait une existence distincte, on en fait une personne, le tuteur des faibles, le directeur des ignorants; l'État n'est rien de tout cela; ce n'est pas une personne, c'est la réunion d'un certain nombre d'officiers qui administrent les affaires de tous. La richesse de l'État, c'est notre argent; la force et l'industrie de la France, ce sont nos bras, c'est notre génie. Quand le citoyen, livré à lui-même, et ne comptant que sur lui, est éclairé, actif, énergique, l'État est puissant; quand le sujet est mou, sans lumières et sans volonté, l'État est faible; voilà pourquoi, à population égale, un pays libre sera toujours plus considéré que ses rivaux. L'Angleterre est bien moins peuplée que la Russie; la France a moins d'habitants que l'Autriche, le Piémont est un des plus petits pays de l'Italie; qu'est-ce qui fait donc la supériorité de ces États? La liberté. Chose singulière, et qui devrait ébranler nos préjugés. Les peuples les plus puissants sont ceux qui sont le moins administrés. Cette loi est écrite à toutes les pages de l'histoire; Athènes, Rome, Florence, Genève, la Suisse, la Hollande, la Belgique, l'Angleterre, les États-Unis, tous ces pays, petits ou grands, qui ont remué le monde dans le passé, ou qui s'emparent de l'avenir, n'ont jamais connu de centralisation · c'est une vérité qui nous crève les

yeux, combien y a-t-il de gens qui aujourd'hui ne veulent pas la voir?

Et non-seulement une administration trop forte affaiblit le pays, mais elle compromet la paix publique. On semble croire qu'en fermant toutes les issues de l'âme humaine, qu'en comprimant la liberté, qu'en maintenant l'ordre par d'énergiques moyens, on assure au moins la sécurité publique. Il n'en est rien pour qui ne s'arrête point à la surface. Un peuple qui attend tout de l'État lui fait une condition impossible. Nous chargeons l'administration de tous nos désirs, de tous nos besoins, de toutes nos espérances; nous la rendons responsable de tous nos mécomptes et de tous nos rêves. Quoi qu'elle fasse, elle ne crée que des ingrats et des mécontents, car elle est toujours au-dessous de notre convoitise. Pour nous satisfaire, il faudrait qu'elle nous donnât la fortune, la liberté, le bonheur, sans exiger de nous ni travail, ni effort, ni vertu. L'œuvre de l'État, en France, est l'œuvre de Sisyphe; chaque fois le rocher retombe plus lourd et plus écrasant. Au contraire, chez les Anglais, l'individu ne demande rien au pouvoir; on sait que l'État fait payer chèrement tout ce qu'il donne; on ne croit pas que le trésor public soit un fonds inépuisable où chacun n'aie qu'à puiser pour être riche, et c'est justement parce que personne n'attend rien de l'État, que chacun sait que dans une révolution il y a tout à perdre et rien à gagner.

De toutes les forces vives de la société, celle qui, par sa nature même, souffre le plus de l'intervention

de l'État, c'est la religion. En même temps, par un juste retour, la protection dont se charge le prince devient pour lui une gêne et une servitude. Comme il rencontre partout l'influence de la foi, il trouve partout des Églises qui se plaignent ou qui commandent. Du jour où Constantin s'est fait évêque extérieur, pour se servir de l'Église comme d'un moyen de gouvernement, le monde a été attaqué par un mal que les anciens n'avaient pas connu, la haine des théologiens. Divisions, émeutes, violences, persécutions, guerres civiles, guerres étrangères, c'est l'histoire d'une société qui adore le Christ comme son fondateur. Pour ne parler que de la France, je ne crois pas que, dans son histoire, il se soit passé vingt années, sans que l'État et l'Église fussent en querelle. Ni Louis XIV, ni Napoléon n'ont échappé aux difficultés d'une alliance qui trompe toujours les deux parties. L'Église et l'État sont tous deux victimes de cette union, qui n'avait de raison d'être que dans le paganisme. Au contraire, dès qu'on reconnaît l'incompétence religieuse de la puissance publique, dès qu'on renvoie chaque fidèle dans son Église, l'État, débarrassé d'une tutelle impossible, se trouve à la fois plus libre et plus chrétien. Rien ne l'empêche d'appliquer ces grands principes d'équité et de douceur, qui de l'Évangile ont passé dans nos mœurs et dans nos lois; il n'a pas toujours auprès de lui un clergé jaloux qui réclame sans cesse, et voudrait régner sous son nom. De leur côté, les Églises, libres et souveraines dans leur domaine, n'ont plus à s'inquiéter du prince, ni de ses entours.

Chacune d'elles sûre de son indépendance soutient le pouvoir qui la respecte; l'autorité se trouve d'autant plus forte qu'elle protége moins. Le prince perd un privilége illusoire; il acquiert un pouvoir effectif; là encore la liberté de l'Église, qui n'est que celle de l'individu, fait la force de l'État.

On dira que rien n'est plus dangereux que de livrer ainsi la vérité au feu des discussions humaines, c'est encore une vieille erreur païenne; il n'y a plus de vérité d'État. Sous Louis XIV, il y avait une vérité médicale officielle, et peu s'en fallût qu'on ne défendît au sang de circuler, comme ailleurs on défendait à la terre de tourner, aujourd'hui ces chimères sont évanouies. On sait que l'État n'a rien à craindre de la vérité, et que la science ne fait jamais de révolutions politiques. Elle remue les esprits, mais non les passions, et par cela même elle empêche les passions de fermenter et d'aigrir. Il en est de même de la religion; là, aussi la discussion entretient dans les âmes une agitation salutaire; mais pourvu que l'État ne s'en mêle point, tout se borne à des paroles et à des écrits; jamais théologien n'a tué son rival qu'avec la main du bourreau. Au contraire, dès qu'elles ne peuvent plus compter sur le bras temporel, dès qu'elles ne peuvent plus servir des calculs humains, les Églises reviennent naturellement à l'Évangile; s'il est un pays où la controverse soit modérée et le prosélytisme actif, soyez sûrs que ce pays est celui où l'État reconnaît tous les cultes et n'en protége aucun.

Telles sont les idées que j'ai défendues dans ce volume; comme je l'ai dit en commençant, tout y aboutit

à un seul principe, le ménagement de l'individu, le respect d'une âme immortelle. C'est un *critérium* infaillible avec lequel on peut éprouver les problèmes moraux et en suivre l'application. Éducation, soulagement de la misère, système pénitentiaire, institutions politiques, tout part de l'Évangile, et tout y revient. Heureux si j'ai pu faire pénétrer cette conviction dans l'esprit de mes lecteurs, et si j'ai gagné quelques nouveaux soldats, à cette cause qui est celle de la civilisation et de l'avenir. Je sais que, pour combattre des préjugés enracinés, il eût fallu des voix plus éloquentes que la mienne; mais j'ai toujours été soutenu dans mon travail par cette pensée que contre la vérité le génie même est impuissant, tandis qu'il n'est de main si faible qui ne puisse la servir et la faire aimer, en soulevant un coin du voile qui cache sa divine beauté.

Août 1858.

LA

LIBERTÉ RELIGIEUSE

LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE,

PAR M. JULES SIMON.

En lisant le titre de ce livre, je n'ai pu me défendre d'une certaine tristesse. La liberté de conscience, est-ce une cause qui ait besoin de soutien aujourd'hui? En sommes-nous arrivés là qu'il soit nécessaire de défendre les conquêtes de la raison les plus certaines et les plus légitimes? Pour éblouir et troubler toute une génération, suffit-il de rajeunir quelques sophismes et de fausser l'histoire? Qu'est-ce que nos pères penseraient de nous s'ils voyaient avec quelle insouciance nous délaissons un héritage qui leur a coûté si cher? O Welches! dirait Voltaire, puisque vous vous amusez à excuser la Saint-Barthélemy, et à justifier les juges de Calas, puisque vous êtes ignorants et ingrats, retombez sous le joug que nous avons brisé! Du reste, si telle est notre faiblesse, il est heureux que la lutte s'engage et nous apprenne le prix des armes que nous laissons rouiller dans nos mains. L'histoire que nous oublions, la philosophie que nous dédaignons, comme des lumières importunes, il nous faudra bien y revenir pour nous défendre, et si dans notre nonchalance nous souffrons des attaques dont nous ne voulons pas voir le danger, peut-être nous réveillerons-nous à la voix

d'un honnête homme qui se fait l'avocat de la justice et de la vérité.

L'ouvrage de M. Jules Simon n'est pas un livre didactique, comme les deux traités *du Devoir* et *de la Religion naturelle* qui ont été accueillis avec tant de faveur par le public. Ce sont des discours prononcés en décembre 1856 devant la Société littéraire de Gand. Peut-être n'a-t-on pas oublié qu'au mois de septembre 1856, MM. les évêques de Gand et de Bruges attaquèrent l'Université de Gand *avec une énergie voisine de la violence*, pour me servir des paroles de M. Simon. Dans leurs mandements, qui eurent de l'écho ailleurs qu'en Belgique, ces deux prélats dénoncèrent trois membres de l'Université comme professant des doctrines *ouvertement fausses, mauvaises, blasphématoires et hérétiques*, et ils chargèrent les curés du diocèse d'avertir leurs paroissiens que d'immenses dangers attendaient leurs enfants tant que de tels maîtres enseigneraient la philosophie, l'histoire et le droit. C'était un véritable interdit fulminé contre la liberté d'enseignement.

Citoyen d'un pays où l'on peut tout dire, l'évêque de Gand usait largement de la liberté qu'il condamne chez les autres; ce n'est pas nous qui l'en blâmerons; mais il ne faut pas s'étonner que, chez une nation jalouse de ses droits, on se soit ému de ce souffle d'intolérance qui passait sur la Belgique. Ce qui ajoutait à l'émotion générale, c'est que le clergé n'a pas été le moins bien partagé dans la Constitution belge, et que jusqu'à présent il a ménagé la liberté dont il a su tirer un parti excellent. La société littéraire de Gand, qui, elle aussi, avait été dénoncée par les évêques, voulut en appeler à l'opinion, ce fut M. Jules Simon qu'elle choisit pour organe. C'était

un juste hommage rendu à un homme que la fermeté de ses convictions et la noblesse de son caractère ont placé haut dans l'estime publique. M. Simon a répondu à la confiance de ses amis en défendant avec chaleur la plus belle des causes ; ses discours ont éveillé de vives sympathies chez nos voisins. En France ils ne seront pas moins bien reçus. Étranger en Belgique, M. Jules Simon a compris les devoirs qu'impose l'hospitalité; il s'est interdit toute polémique personnelle, afin de se tenir dans la sereine région des principes. Je ne sais si sa parole y a perdu en vivacité, elle y a gagné en calme et en autorité; ce n'est pas aux Belges seulement qu'elle s'adresse, c'est à tous les amis de la liberté; peut-être est-elle de nature à faire réfléchir ceux qui ne séparent point la liberté et l'Évangile, et qui veulent éviter une rupture dont la première victime serait la religion.

C'est à l'histoire que M. Simon s'adresse pour montrer l'impuissance de la force quand elle s'attaque à la conscience; c'est la philosophie qu'il invoque afin de prouver l'injustice de la persécution; c'est dans des lois libérales qu'il cherche un remède pour cette maladie de l'intolérance dont la chrétienté souffre à des degrés divers depuis plus de quinze cents ans. Histoire, philosophie, législation, ce sont les trois autorités sur lesquelles s'appuie l'orateur; écoutons avec lui la voix de l'expérience et de la raison.

D'où vient l'intolérance? Ce n'est pas l'invention de quelques ambitieux, car on la voit partout dans le monde. Les brames de l'Inde ont chassé les bouddhistes, comme les catholiques espagnols ont détruit les Maures, les juifs et les protestants, comme les anglicans ont écrasé les dissidents et les catholiques.

Dans ce passé sanglant, chacun a sa part d'erreur et de honte. Un fait aussi constant doit avoir sa raison; il y a là sans doute un élément légitime que les passions ont dénaturé. Reconnaître cet élément n'est pas chose difficile. Il ne faut pas étudier longtemps le cœur humain pour y trouver un penchant invincible qui nous pousse au prosélytisme, dès que nous avons une foi sincère. C'est la gloire de l'homme qu'il ne peut voir la vérité sans l'aimer, ni l'aimer sans vouloir la communiquer aux autres, comme une loi suprême et la volonté même de Dieu. Tant qu'on s'en tient à la parole, rien n'est plus respectable que cet apostolat; c'est un crime dès qu'on en appelle à la force, car c'est opprimer une âme qui n'appartient qu'à Dieu, et sur laquelle les hommes n'ont aucun droit.

Ce qui est vrai de l'individu est aussi vrai de l'Eglise; elle n'a d'armes légitimes que la persuasion. M'imposer un symbole que ma foi repousse, ou m'obliger à me taire; c'est me faire violence; au fond c'est nier la conscience humaine, car la conscience n'existe qu'à la condition d'être libre et de parler. Une Église est-elle donc désarmée? Non, sans doute; mais elle n'a de juridiction que dans son empire; son autorité ne s'étend que sur les fidèles qui reconnaissent ses lois. Là elle est souveraine, là elle commande, là elle juge, là elle a le droit d'excommunier, c'est-à-dire d'exclure de son sein quiconque n'accepte pas la croyance et la règle qu'elle a établie; là elle a le devoir d'être intolérante et de poursuivre l'infidélité.

C'est ce que reconnaît M. Jules Simon; en ce point il est en avance sur nos pères. Trop habitués à l'union intime de l'Église et de l'État, nos aïeux faisaient du prêtre un fonctionnaire public; le Parlement

de Louis XV ordonnait d'administrer les sacrements; la Constituante se croyait le droit de donner au clergé une Constitution civile. Aujourd'hui nous connaissons mieux les limites des deux puissances, et nous réclamons pour chacune d'elles une entière liberté. Quand l'Église refuse ses prières à ceux de ses membres qui ont vécu dans le scandale et qui sont morts sans se réconcilier, elle a le droit pour elle, nous nous inclinons devant sa souveraineté. C'est à l'Église et à elle seule qu'il appartient de décider ce qu'ordonne la justice, ce que permet la charité. Jamais les amis de la liberté de conscience n'iront troubler l'Église sur son domaine; ce qu'ils lui demandent, c'est de n'en pas sortir.

Il y a donc deux espèces d'intolérance, suivant la judicieuse distinction de M. Simon : une intolérance religieuse et une intolérance civile; la première toute spirituelle, qui n'est, sous un autre nom, que la juridiction de l'Église sur les fidèles; l'autre toute temporelle, qui est l'envahissement des consciences, et qui transforme le prêtre en magistrat et l'apôtre en persécuteur. C'est contre cet abus que nous protestons.

Avant d'examiner ce qu'il y a d'injuste dans l'intolérance civile, M. Jules Simon, l'histoire à la main, montre que la violence a toujours échoué. Amendes, prisons, échafauds, bûchers, rien n'a pu réduire l'âme humaine; non pas qu'en un temps, en un lieu, le bourreau n'ait eu le dessus (l'Espagne et l'Italie sont le triste exemple du contraire); mais la victoire a toujours été incomplète et stérile. Il y a toujours eu un coin du monde où la conscience s'est révoltée, où elle a maintenu ses droits en face même du supplice, et si le martyre était la preuve de la vérité, il n'y a

pas de secte qui ne pût apporter des titres sanglants à l'appui de son droit. Quinze siècles de fureurs ou de gênes inutiles, c'est plus qu'un préjugé légitime contre l'impuissance de la force, c'est un arrêt.

C'est chose bien étrange que ce goût de l'intolérance, chez des chrétiens, dans la seule religion qui ait séparé le temporel du spirituel, et qui ne reconnaisse pour principe que la patience et la charité Ouvrez l'Évangile, vous y lisez à chaque page que la condition de la nouvelle alliance, c'est le culte volontaire, c'est l'adoration en esprit et en vérité. Le Christ ne demande aux fidèles que leur âme, c'est-à-dire la libre soumission de leur pensée et de leur volonté. Point d'Église chrétienne qui ne répète ces pures maximes et qui ne proclame qu'elle a horreur du sang, cependant combien y en a-t-il qui ne se soient pas donné un démenti? Combien y en a-t-il qui n'aient pas appelé le bras séculier à leur aide pour étouffer la contradiction?

Si l'Évangile ne suffit pas pour condamner l'intolérance civile, comment des chrétiens ne songent-ils point que reconnaître la légitimité de la force en fait de religion, c'est proclamer que les apôtres ont été des rebelles et les martyrs des scélérats? Les Juifs ont eu raison de poursuivre le Christ comme un blasphémateur, les proconsuls ont bien fait d'écraser ceux que la voix publique dénonçait comme des athées. Dira-t-on que le fanatisme égarait les Juifs? Qu'importe? ils avaient la loi pour eux; leur erreur même justifie leur conduite. Dira-t-on que les païens ne croyaient plus à leurs dieux? Cela est moins vrai qu'on ne l'imagine, à en juger par la popularité des persécutions et par la longue résistance du paganisme dans les campagnes. Mais quand l'opinion des philo-

sophes eût été celle du monde, une chose est certaine, c'est que les Romains attachaient l'existence même de l'empire au caractère divin qu'ils attribuaient à l'empereur. Cette sainteté, que nous ne comprenons guère, était pour les anciens la légitimité du seul pouvoir qui empêchât la société de se dissoudre. En refusant d'encenser l'empereur, que faisaient donc les premiers chrétiens, sinon se mettre en révolte ouverte contre une loi religieuse et civile? Qu'ils eussent raison de le faire, qu'ils eussent le droit de proclamer qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, je le reconnais, et c'est par là que je les admire; mais qu'on avoue donc qu'ils avaient le droit de résister, et qu'on reconnaisse que ce droit est celui de tous les hommes, quand la foi est opprimée. Si le sang des chrétiens a été fécond, c'est parce qu'il a été donné pour la plus sainte et la plus juste des causes; c'est parce que les martyrs sont morts pour la liberté de leur conscience qu'ils ont affranchi l'âme humaine. Ce sont eux qui ont ruiné le despotisme religieux; nous leur devons ce que nous sommes aujourd'hui.

Tant que la persécution a duré, on ne voit pas que les chrétiens aient demandé autre chose que la liberté; mais une fois maîtres du pouvoir et persécuteurs à leur tour, ils ont distingué entre les droits de la vérité et les droits de l'erreur. Suivant eux, la résistance des premiers martyrs était juste parce qu'ils étaient dans l'Église; celle des ariens était criminelle, parce qu'Arius était hérétique. Théodose est un grand prince parce qu'il a écrasé le paganisme; Julien est un scélérat parce qu'il a tourné contre les chrétiens les lois que ceux-ci avaient faites contre les païens. Ce vieux sophisme a été renouvelé de nos jours;

on ne peut imaginer rien de plus ingénieux pour justifier le fanatisme, pour éterniser la violence et la guerre. Quelle religion ne se croit en possession de la vérité, puisque la foi est pour elle la première et la seule condition d'existence? Quelle Église, par conséquent, n'a le droit de persécuter ceux qui ne pensent pas comme elle, jusqu'au jour où elle s'aperçoit de son erreur, c'est-à-dire jusqu'au jour où elle se dissout? Philippe II a eu raison de brûler les protestants, et on fait bien de ne les pas souffrir en Espagne; mais les luthériens de Suède ne sont ni moins sensés ni moins religieux quand ils déportent ceux qui abandonnent la foi de leurs pères pour passer au catholicisme; l'empereur de la Chine est dans son droit quand il tue nos missionnaires. Admirable système qui glorifie la haine, la guerre et le bourreau! Non, il n'est pas juste de dire que la possession de la vérité soit la mesure de notre droit; car la vérité n'a point de signe certain que reconnaissent tous les hommes, et elle n'a point été promise à tous. Notre devoir, notre droit, c'est de la chercher, car Dieu qui est l'éternelle vérité nous a fait pour le connaître. C'est donc la libre poursuite de la vérité qui nous appartient à tous au même titre; et qu'il se trompe ou non, celui-là est un vrai martyr qui brave la mort pour chercher Dieu.

Avec Constantin, l'Église monte sur le trône impérial; dès lors les deux puissances s'associent pour faire régner une seule religion. Si la force mise au service de la vérité assurait le maintien d'une loi divine, nous assisterions au plus grand et au plus beau des spectacles. L'unité de la foi est garantie par le prince qui se proclame l'évêque extérieur, cette unité va sans doute donner au monde la paix religieuse.

Voilà ce qu'imaginent des gens qui n'ont jamais lu l'histoire et qui dans leur ignorance placent l'âge d'or derrière eux. C'est la plus chimérique des illusions.

Dans l'Orient, l'Église et l'État sont en lutte perpétuelle; la politique et la religion se confondent; il naît chaque jour quelque hérésie nouvelle, et on se querelle encore quand le Turc s'empare de Constantinople, épuisée, ruinée par des siècles de dissensions. En Occident, l'Église est plus heureuse; les barbares se rangent volontiers sous sa loi. Elle a pour elle les lumières et la douceur. Lettres, sciences, droit, politique, tout est dans sa main. S'imagine-t-on qu'il n'y ait pas de résistance et que la paix du cloître n'abrite pas plus d'une âme inquiète qui cherche la vérité dans un chemin nouveau, parce que la vérité traditionnelle ne lui suffit pas? Dès que la lumière se fait en Occident, nous voyons de toutes parts les esprits qui s'agitent et l'orage qui gronde. Wyclif, Huss, Luther, Zwingli, ne sont point des ambitieux isolés qui incendient, comme Érostrate, par une puérile vanité; ils ont une généalogie, ils ont des ancêtres; s'ils réussissent, c'est parce qu'ils disent tout haut ce que d'autres ont longtemps pensé tout bas. Ils se trompent peut-être, mais en ne laissant pas de liberté à la recherche, on a désarmé les esprits, on les a livrés sans défense à l'erreur. La force a comprimé toutes les issues de l'âme humaine; l'âme humaine se délivre par une explosion.

Je ne suivrai pas M. Simon dans le tableau qu'il fait des supplices inventés par le seizième siècle; tristes peintures qu'il a rajeunies par la chaleur de sa parole, par cette juste indignation qui range tout honnête homme du côté des martyrs. Mais qu'on me permette une réflexion qui ne manque pas de gravité.

C'est de nos jours seulement qu'on a commencé la réhabilitation de la force en religion; bourreaux et victimes étaient depuis longtemps oubliés. On a cru servir le catholicisme en faisant une subtile apologie de l'inquisition, en excusant la Saint-Barthélemy, en justifiant la Ligue, en défendant la révocation de l'édit de Nantes; on n'a pas vu sans doute que c'était accepter la complicité de temps odieux, et préparer le retour de la violence. L'homme est ainsi fait qu'il passe vite de l'idée à l'action. Prouvez-nous qu'à un jour donné un parti a bien fait d'écraser ceux qui ne pensaient pas comme lui; une fois ce sophisme accepté, laissez faire les passions humaines : de ce germe fatal elles sauront bien tirer la persécution.

Cette levée de boucliers a déjà produit un effet naturel, qui ne peut étonner que ceux qui ne connaissent ni l'histoire ni le cœur humain. Le protestantisme n'était pas populaire en France; en religion comme en politique, l'absence d'une autorité visible nous effraye; aujourd'hui, de toutes parts on réhabilite les victimes, on appelle l'opinion au secours de la Réforme. M. Michelet, M. Henri Martin, M. Rosseeuw Saint-Hilaire[1], M. Jules Simon, exaltent les premiers martyrs protestants, Louis Berquin, Anne Dubourg, Paleario, les Enzinas. Croit-on que pour le catholicisme il soit indifférent de remuer ces cendres mal éteintes, au risque de ranger contre lui des hommes dont on ne peut méconnaître ni l'honnêteté ni le talent? Ne voit-on pas qu'on déchaîne une tempête dont on s'effrayera quand il sera trop tard? Condamnez-vous le passé, blâmez-vous ces lois perfides

[1] Je fais allusion aux articles remarquables sur le protestantisme en Espagne, que M. Rosseeuw Saint-Hilaire a publié dans l'excellente *Revue chrétienne* de M. de Pressensé.

et cruelles qui ont traité les calvinistes comme des ennemis publics, acceptez-vous aujourd'hui la liberté pour tous, en ce cas vous ne répondez plus des fautes ni des erreurs de vos pères; en jetant à la mer ce poids fatal, le catholicisme reste la religion de l'Évangile. Mais si vous revendiquez ce sanglant héritage, si vous absolvez la trahison de Catherine de Médicis, si vous relevez Louis XIV de son serment, si vous répétez avec Bossuet qu'exterminer les hérétiques est le digne ouvrage d'un grand roi[1], attendez-vous alors à ce que l'opinion vous délaisse, et dites-vous bien que si la religion souffre de cet abandon, c'est vous qui, en la rendant complice de la violence et de l'injustice, c'est vous qui l'avez compromise et désarmée.

Dans cette longue histoire de l'intolérance, qui est l'histoire du monde, comme le dit justement M. Simon, il est un chapitre excellent et nouveau que je ne saurais trop louer. Condamner l'inquisition ne demande pas aujourd'hui un grand effort de justice; mais on s'imagine volontiers que depuis 1789 la liberté de conscience a remporté une victoire complète, et qu'en ce point nous sommes arrivés à l'apogée de la civilisation. C'est contre ce préjugé que proteste l'auteur; déchirer le voile derrière lequel s'abrite notre paresse n'est pas le moindre service qu'il aura rendu à la cause qu'il défend. C'est la tolérance que la Constituante accordait aux protestants, ce n'est pas la liberté de conscience; quant aux catholiques, la Constitution civile a cruellement démontré que l'Assemblée ne comprenait pas ce que c'est que l'Église. La Convention fit une Déclaration

[1] Oraison funèbre de Le Tellier.

pompeuse [1]; les grands mots ne lui ont jamais coûté; au fond elle ne voulait pas d'une liberté qui eût gêné son despotisme. Les jacobins rêvaient d'anéantir toutes les religions. Pour eux, Dieu était un aristocrate, le culte de la Raison n'était qu'une profession d'athéisme. Cette belle Déclaration des Droits fut suivie d'une horrible persécution; on voulait anéantir le dernier prêtre comme le dernier roi.

M. Jules Simon condamne la conduite de la Convention, et je lui sais gré de ce jugement; mais, selon moi, il ne va pas assez loin.

« Certes, dit-il, je ne veux pas faire le procès de la Convention. Je sais combien il y a de grandes choses dans son histoire, et je ne suis pas de ceux qui comptent pour rien d'avoir au dehors héroïquement résisté à toute l'Europe, et achevé au dedans la défaite de préjugés séculaires. Mais quel que soit l'empire des circonstances, l'impartiale histoire reprochera toujours à cette assemblée de n'avoir pas mis d'accord sa philosophie et sa politique. Sa philosophie est très-libérale, sa politique est très-oppressive, oppressive à ce point que seule de toutes les tyrannies elle a gardé dans l'histoire le nom qui convient à toutes les tyrannies et s'est appelée la Terreur.

Voilà un jugement qui sera accepté par le plus grand nombre, et que les amis de la Convention trouveront sévère; pour moi, il me semble insuffisant. L'histoire est la sauvegarde des générations nouvelles; c'est en condamnant le crime et la violence dans le passé, c'est en flétrissant les bourreaux qui ne

[1] Article 7 de la Déclaration des Droits:

« Le droit de manifester sa pensée et ses opinions, soit par la voie de la presse, soit de toute autre manière, le droit de s'assembler paisiblement, le libre exercice des cultes, ne peuvent être interdits. La nécessité d'énoncer ces droits suppose la présence ou le souvenir du despotisme. »

sont plus, que l'historien assure le triomphe de la justice et de la liberté. La Convention ne mérite point qu'on l'excuse; sa philosophie, pour parler comme M. Simon, n'a jamais été qu'un mot et un leurre. Jusqu'au neuf thermidor l'assemblée a été despotique, injuste, sanguinaire; elle a écrasé la France sous la plus mauvaise forme de la tyrannie, la tyrannie imposée par la foule, acceptée par la peur. La Convention n'a pas été moins cruelle que l'inquisition, elle a été plus coupable, car elle n'avait pas la même excuse, et ne croyait pas sauver l'âme en torturant le corps. Si nous voulons dégager la liberté des horreurs qu'on a commises en son nom, il nous faut condamner la Convention avec une justice inflexible; toute faiblesse donne des armes contre nous.

Depuis le Concordat, qui remit l'Église gallicane en possession de ses droits et rétablit à des conditions équitables l'alliance du catholicisme et de l'État, on a fait peu de chose pour la liberté religieuse. Ce que nous avons appelé de ce nom n'a été que la reconnaissance officielle de quelques communions protestantes, et le salaire accordé aux ministres du culte israélite. La loi a maintenu la nécessité d'une autorisation préalable pour les cultes nouveaux, en d'autres termes, elle a reconnu à l'État un droit supérieur à celui de la conscience individuelle. C'est une tolérance large, exercée en général avec douceur, et qu'on a longtemps acceptée sans se plaindre et sans désirer rien de plus, hormis quelques âmes ardentes et convaincues qui s'attachaient aux espérances et aux promesses de la Charte de 1830. Aujourd'hui le réveil religieux amène une exigence plus grande; on se demande si l'on peut se contenter du régime actuel. C'est ce qu'il faut examiner. Mais nous n'avons encore

consulté que l'histoire ; il faut creuser plus profondément pour atteindre les principes : c'est à la philosophie qu'il appartient de nous dire quels sont nos titres et nos droits. M. Jules Simon a discuté ce grave problème. Suivons-le sur ce terrain.

Qu'est-ce que la liberté de conscience? La simplicité de cette question fera sourire plus d'un lecteur. En France, où l'on se passionne aisément pour les grands principes et les maximes générales, on n'imagine pas d'abord qu'un même mot puisse enserrer les idées les plus diverses, on marche longtemps sous le même drapeau avant de se douter qu'on n'appartient pas au même parti. Demandez la liberté de penser, la liberté de parler, même la liberté d'écrire, aussitôt des voix généreuses vous répondent et répètent à l'envi que ces libertés sont des droits naturels, l'exercice même des facultés que Dieu nous a départies en nous faisant hommes. Gêner la conscience ou la parole ! c'est commettre un sacrilége, c'est étouffer l'âme humaine, c'est saper le fondement de la société moderne. Qui donc aujourd'hui oserait toucher à ces droits sacrés? A-t-on jamais revendiqué plus haut les principes de 89? et, à nous entendre, n'est-il pas évident qu'en ce point nous n'avons tous qu'un même évangile politique?

Essayez maintenant de définir une de ces libertés qui sont notre commun patrimoine, tirez de cette définition les conséquences pratiques qui en découlent naturellement, soudain l'accord disparaît ; chacun vous dispute l'exercice et la garantie de ces droits que personne ne vous conteste en théorie. Il semble que dans notre pays on n'aime la liberté qu'autant qu'on ne l'a pas. C'est alors qu'on se bat volontiers pour elle ; quand on l'a conquise, on ne sait pas s'en

servir, et l'on n'en veut plus. Nous sommes un peuple de soldats; ce qu'il nous faut, ce sont les hasards et les émotions de la guerre; les labeurs et les jouissances de la paix ne sont pas de notre goût.

M. Jules Simon connaît notre vice favori; sans pitié pour notre faiblesse, il nous force à réfléchir sur les droits que nos pères nous ont légués. Il nous en montre les conséquences, et ces conséquences il nous presse de les accepter. C'est la partie forte de son livre. On voit à chaque page un homme habitué à descendre dans sa conscience pour saisir les phénomènes qui s'y passent. Chose rare en notre temps, M. Simon n'a pas peur de la vérité! Ayons le courage de le suivre dans cette étude; c'est en analysant la nature et les besoins de notre âme que nous comprendrons ce que c'est que la liberté de conscience, et quelle place elle tient dans la vie et dans la société. Du même coup nous verrons pourquoi c'est une question qui ne s'épuise jamais, et qui tout au contraire s'élargit à mesure que gagne la civilisation. En usant de la liberté, chaque génération fait servir cet outil divin à des œuvres nouvelles, et ce qui fut la terreur des pères devient un jeu pour les enfants. Que de choses nous déclarons impossibles qui sont passées en habitude de l'autre côté de l'Océan, et comment ne voyons-nous pas que ce qui fait la grandeur de l'Angleterre, c'est qu'elle a plié à ses besoins cette force qui tant de fois, par notre faute, a fait explosion dans nos mains?

J'en reviens à ma question. Qu'est-ce donc que la liberté de conscience? C'est la liberté de croire et de penser, disait M. de Bonald; après cette définition il ajoutait que réclamer la liberté de penser était aussi absurde que de réclamer la liberté de la circulation

du sang. Il est clair que cette définition n'épuise pas le sujet, et que les amis de la liberté de conscience veulent quelque chose de plus; mais, j'en demande pardon à M. de Bonald, il n'est pas vrai que même dans ces limites la liberté de conscience ait toujours été reconnue, ni même qu'elle le soit partout aujourd'hui.

Avaient-ils la liberté de croire et de penser, ces juifs, qu'à la fin du dix-septième siècle, en présence du roi, l'inquisition d'Espagne envoyait aux galères et au bûcher parce que dans le fond du cœur ils adoraient le dieu de leurs pères[1]?

Avaient-ils la liberté de croire et de penser ces protestants de France que traquait M. de Basville, ces pères à qui on arrachait leurs enfants, ces chrétiens qu'on poussait dans l'Église en les menaçant de la prison, ces mourants auxquels on imposait les sacrements, et dont on punissait la résistance en ruinant leurs familles, en flétrissant leur mémoire, en jetant leurs cendres au vent[2]?

Ont-ils la liberté de croire et de penser ces catholiques de Pologne, à peine échappés de la persécution, ces Italiens qu'on chasse de Florence parce qu'ils cherchent dans la Bible la règle de leur foi, ces Suédois qu'on frappe comme des criminels s'ils songent à quitter l'Église officielle? L'âme est-elle maîtresse d'elle-même quand on la courbe sous la terreur?

Ainsi, même aujourd'hui, en des pays qui se disent

[1] Voyez la *Relacion historica del Auto general de Fe qui se celebrò en Madrid este ano de* 1680, *con asistencia del rey Carlos II*, Madrid, 1680.

[2] On trouvera le Mémoire de Basville parmi les lettres de Bossuet, après la lettre CCXXXV. *Œuvres de Bossuet*, édit. Lefèvre, t. XI, p. 213. Jules Simon, p. 32.

civilisés, la liberté intérieure, la liberté de croire n'existe pas; et ceux qui la refusent sont meilleurs logiciens et politiques plus conséquents que M. de Bonald. Ils sentent par instinct que reconnaître cette liberté, c'est ruiner tout le système, et ils ont raison. Pour établir l'unité en religion, ce n'est pas assez de bâillonner ceux qui parlent, il faut aller jusqu'au fond de l'âme humaine et y étouffer la pensée.

Voyons en effet où mène la liberté de croire, cherchons si une fois qu'on entre dans cette voie il est possible de s'arrêter. C'est une étude sérieuse; mais quand il s'agit du plus grand intérêt de l'humanité est-ce trop de compter sur un quart d'heure d'attention?

L'homme remplit une fonction ici-bas; pour lui tout ne se borne point à la vie des sens. Un instinct invincible lui fait chercher en toutes choses le vrai, le beau, le bien, le juste. Dans l'État comme dans la famille, dans l'art comme dans les lettres et dans les sciences, nous entrevoyons une loi mystérieuse qui règle tout; il y a un idéal que nous poursuivons sans en avoir conscience, et souvent même malgré nous. Plus d'une fois sans doute la passion arrête l'individu dans cette noble poursuite; alors il ramène tout à lui et se fait le centre du monde; mais dans la société l'effort général, l'effort désintéressé finit toujours par l'emporter sur l'égoïsme de chacun, et c'est ainsi que, sans violenter les volontés particulières, une main cachée pousse les générations vers une destinée dont elles n'ont pas le secret.

Cette vérité, cette justice, cette beauté dont nous avons soif, il nous faut l'appuyer sur quelque chose de solide pour y voir autre chose que le mirage de notre propre esprit. Nous sentons que cet idéal est

plus vrai que les phénomènes matériels, nous sentons qu'il a une substance immuable; cette substance, c'est Dieu. Dieu, c'est la vérité, c'est la beauté, c'est la bonté, c'est la justice suprême; tout ce que nous découvrons dans le monde n'est que l'image et le reflet de la splendeur divine, l'écoulement de cette source qui ne tarit jamais.

Mais Dieu, ce n'est pas seulement un pur objet de spéculation pour notre intelligence. A mesure qu'on avance dans la vie, on sent davantage le besoin d'un bras secourable qui nous soutienne dans nos défaillances. Que faisons-nous ici-bas? Pourquoi le triomphe de l'injustice et de l'erreur? Qu'est-ce que la mort? Est-ce le néant, est-ce l'entrée d'une vie meilleure? A tous ces problèmes notre cœur demande une solution qui nous fasse vivre plus tranquilles et mourir avec plus d'espoir. La réponse à cette inquiétude qui fait notre grandeur, c'est une religion.

La religion n'est pas une doctrine philosophique fondée sur l'autorité, comme le dit M. Simon; je ne puis admettre l'exactitude de cette définition. La religion est autre chose que cela. Comme la philosophie, elle fait appel à la raison pour tous les problèmes que la raison peut résoudre; mais là où notre esprit s'arrête et confesse son impuissance, la religion lui offre la solution qu'il implore. Elle commence pour ainsi dire où finit la philosophie, elle en est le couronnement. Et comme notre esprit ne peut que recevoir sans la comprendre cette solution qu'on lui apporte, toute religion s'appuie sur une révélation.

Demandons-nous maintenant quelle est la situation d'un homme qui cherche la vérité religieuse et à qui on offre trois révélations. Se fera-t-il juif, mahométan ou chrétien? S'il se fait chrétien, quelle Église choi-

sira-t-il parmi tant de sectes qui se disputent son salut? Pour beaucoup de gens, je le sais, cette question ne se présente guère. Ils gardent toute la vie le symbole qu'ils ont reçu dans leur enfance. Quelques-uns sont assez heureux pour que le doute ne les trouble jamais; le plus grand nombre, suivant la poignante ironie de Montaigne, est catholique ou protestant au même titre qu'il est Périgourdin ou Allemand. C'est le hasard de la naissance qui donne à la plupart des hommes *cette plaisante foy, qui ne croit ce qu'elle croit que pour n'avoir pas le courage de le décroire*[1]. Mais pour les âmes délicates ou inquiètes, pour ceux qui ont besoin de se rendre compte de leur foi et qui veulent être chrétiens autrement que des lèvres, que reste-t-il à faire, sinon de chercher la vérité? Et comment chercher la vérité, sinon en usant de sa raison et de sa liberté? On peut se tromper sans doute, et comme saint Augustin traverser plus d'une erreur avant d'arriver à la lumière, mais pour reconnaître la sincérité d'une révélation ou le caractère divin d'une Église, quel autre moyen y a-t-il que d'étudier et de réfléchir? La raison seule peut nous mener au seuil du temple, par conséquent la liberté de conscience n'implique pas seulement le droit de croire, elle emporte aussi le droit d'examiner.

C'est là un principe qu'admettent toutes les Églises, encore bien qu'elles en repoussent souvent les conséquences. Quand, par exemple, une religion envoie des missionnaires en Chine ou aux Indes, elle ne prétend pas imposer de force son symbole; elle ne demande qu'à prêcher la vérité comme faisaient les apôtres; c'est à la conscience des Chinois et des sauvages qu'elle

[1] *Montaigne*, liv. II, ch. XII, édit. Le Clerc. Paris, 1844, t. II, p. 33.

s'adresse. Elle provoque l'examen, elle se plaint quand on l'empêche de répandre la parole divine. Elle a raison; mais de cette prédication ne peut pas naître la tyrannie spirituelle. Vous approuvez l'infidèle qui se fait chrétien parce qu'il découvre les erreurs du culte paternel, vous ne pouvez pas lui défendre de quitter la confession qu'il a choisie, du jour où il n'y voit plus la vérité. C'est parce qu'il a le droit de sortir d'une Église qu'il a le droit d'entrer dans une autre; ce sont deux libertés qui se tiennent et qui ne peuvent exister séparément. Cela est évident, et cependant combien de gens admirent nos missionnaires tout en regardant comme un crime d'accorder aux Russes, aux Espagnols ou aux Italiens le droit qu'ils réclament pour les Chinois et les Indiens?

Dira-t-on qu'il y une Église marquée d'un tel caractère de vérité, qu'il suffit de la regarder comme le soleil, et que ceux-là seuls ne la voient pas qui sont aveugles? Observons d'abord que nous ne brûlons ni n'emprisonnons les aveugles; nous nous contentons de les plaindre et de les servir. S'il y a aussi des âmes aveugles, c'est notre devoir de respecter leur faiblesse et de ne pas transformer en crime une erreur invincible. Nos convictions ne dépendent pas de notre volonté, par conséquent elles ne peuvent être coupables. L'erreur est un vice de l'intelligence, et il n'y a qu'une manière de ramener l'esprit humain, c'est de l'instruire et de l'éclairer.

Remarquons ensuite qu'il s'en faut bien qu'il y ait au monde une Église dont la vérité soit tellement éclatante que nul œil humain ne puisse résister à cette splendeur. Pour ne parler que des Églises chrétiennes, l'histoire nous les montre en lutte depuis trois cents ans, sans qu'elles puissent ni se réduire ni s'entamer.

Et nous ne pouvons douter qu'en chaque communion il n'y ait de grands esprits, des cœurs pieux qui cherchent sincèrement la lumière. Le cardinal de La Luzerne, Néander, Vinet, Channing, voilà certes des âmes excellentes qui sont la gloire de notre temps, pourtant parmi ces chrétiens ardents et éclairés il n'en est pas deux qui appartiennent à la même Église. Où trouver cependant plus d'intelligence, plus de bonne foi, plus d'amour pour la vérité?

Est-ce à dire que toute Église contienne un mélange d'erreur et de vérité, et qu'au fond toute religion, n'étant qu'un produit du sentiment religieux, soit également bonne ou également mauvaise? Non, telle n'est pas ma pensée. Ce n'est pas la religion, ce n'est pas l'Église, c'est l'esprit de l'homme qui est un mélange d'ombre et de jour, et c'est pour cela que la vérité religieuse n'échappe pas au sort de toutes les vérités morales. En religion, comme en philosophie, comme en politique, la vérité n'existe pour l'individu que dans la mesure de son intelligence et de ses forces. Une âme qui se défie d'elle-même sent le besoin d'une autorité visible qui lui garde le dépôt de la tradition, une âme plus hardie ne veut entre elle et Dieu d'autre intermédiaire que la Bible. Pour un protestant, les pompes du catholicisme sont un reste du culte païen; la nudité des temples calvinistes attriste et effraie un catholique. La succession des évêques rassure la foi d'un anglican; Channing, qui ne voit dans l'uniformité d'opinions qu'une preuve d'indifférence, la regarde comme un mal et un danger.

Cette variété de sentiments, cette opposition d'idées est chose inévitable. La vérité religieuse est absolue, si on entend par là Dieu qui est l'objet même de la connaissance; mais les hommes qui cherchent Dieu

sont des créatures ondoyantes, imparfaites, diverses, et par conséquent, tant que l'esprit humain ne changera pas, on peut craindre que l'unité religieuse ne soit qu'un beau rêve, un idéal dont on s'approchera peut-être, mais qu'on n'atteindra jamais. A moins qu'on ne donne à chacun de nous la même intelligence, la même attention, la même volonté, il y aura toujours des degrés infinis dans les convictions, et des divergences dans la foi.

On voit où mène la liberté de conscience, même en acceptant la définition de M. de Bonald. Laisser chacun croire ce qu'il juge la vérité, c'est lui reconnaître le droit d'examen, c'est condamner toute violence et toute gêne, c'est accepter les nobles paroles de Fénelon. « Accordez à tous la tolérance, non pas « en approuvant tout comme indifférent, mais en « souffrant avec patience ce que Dieu souffre. » De la part d'une Église, est-ce pactiser avec l'erreur? Non : c'est revenir à l'Évangile, c'est reconnaître les lois naturelles de l'esprit humain, lois qui sont de Dieu, aussi bien que la révélation. Nul ne peut sentir, penser, vouloir pour moi, comment donc aurait-on le droit de m'imposer le sentiment le plus intime, la pensée la plus personnelle qu'on puisse imaginer? L'intolérance est une attaque si insensée contre les lois de notre âme, qu'au fond c'est toujours une violence stérile. On peut bien exterminer toutes les sectes rivales; mais sur leurs ruines ce n'est pas une religion, c'est une église qu'on établit; la conscience ne se laisse pas forcer; ce n'est pas la vérité qu'on impose, c'est le silence et la mort.

Si la liberté de conscience n'intéressait que la religion, c'en serait assez déjà pour ranger de son côté tous les cœurs sincères; mais elle a une portée plus

grande, car, sous un autre nom, comme l a vu M. de Bonald, ce n'est que la liberté de penser. Notre âme n'est pas double; qu'il s'agisse de la terre ou du ciel, c'est toujours à cette balance qu'il nous faut peser la vérité; c'est une même règle qui mesure nos rapports avec Dieu et nos rapports avec les hommes. Refuser la liberté religieuse, c'est donc mutiler l'âme humaine, et du même coup détruire le fondement de nos droits. La société et la religion ont pour principe commun la liberté, le citoyen souffre de tout ce qui gêne le chrétien. C'est ce qu'a bien compris M. Simon, et ce qu'il a exprimé avec éloquence dans un des plus beaux passages de son discours :

« Savez-vous, Messieurs, ce que c'est que cette liberté de dedans qu'on veut vous ravir? C'est la matière du droit. Otez la liberté intérieure de nos opinions, de nos résolutions, vous ôtez le droit, vous le supprimez, vous lui enlevez sa raison d'être, vous en détruisez même la pensée. C'est parce que je suis libre d'agir que je me sens obligé à l'action juste. En même temps que je sens se mouvoir en moi cette force vive qui donne le branle à toutes les forces du monde, qui peut résister à la matière et la dompter, je comprends qu'elle n'est pas livrée au hasard et au caprice, qu'elle a une loi comme tout ce qui existe, une loi que ma volonté peut enfreindre, mais qu'elle enfreint à son dam, en consentant par l'usage désordonné de sa force, à une diminution, à une dégradation de mon être. Être libre sans une loi, c'est être abandonné. La vraie liberté, celle qui fait de l'homme une image de Dieu, c'est la liberté réglée, dominée, sanctifiée, réalisée par la loi morale. Voilà la vraie force, une force employée au bien; voilà l'action véritable, une action juste.

« Il en est de même de la pensée et même du sentiment... Il faut que la volonté discipline les idées sous la loi du vrai, il faut qu'elle les enchaîne dans un ordre juste, qu'elle s'attache à ce qui est éternel et rejette ce qui ne vaut rien. C'est à cette condition que l'esprit a conscience et possession de

sa force, et qu'au lieu de dépendre de tout ce qui l'entoure, il arrive en se dominant à dominer tout le reste. La loi, ou, si l'on veut, le droit, est donc nécessaire à la personne humaine, à la liberté humaine pour la constituer ; et la liberté à son tour, soit dans l'ordre de la pensée, ou dans l'ordre de l'action, ne va pas sans le droit. Le droit et la liberté apparaissent ensemble dans la conscience humaine, et tant s'en faut qu'on puisse me contester au dedans de moi la possession du droit et la possession de la liberté, que si je ne les retrouvais pas dans ce dernier sanctuaire il ne me resterait qu'à envier le sort des brutes et à me plaindre de Dieu qui m'a fait sensible et intelligent.

« Concluons, Messieurs, que la liberté de conscience prise en elle-même dans son fond, dans son essence, la liberté de penser, si vous aimez mieux ce nom, est une nécessité de notre condition, un droit inhérent à notre nature, qu'on ne peut nous l'arracher sans nous ôter tous droits et toute liberté, et même toute idée du droit. C'est une impiété que de nier en principe la liberté de penser ou de la disputer à l'homme dans la pratique, en employant contre elle la ruse, le mensonge et la terreur[1]. »

Ce sont là des vérités trop peu comprises, et qu'il est bon de répéter. Depuis quinze cents ans, l'erreur la plus fatale à l'Église comme à l'État a été de ne pas comprendre que leur force est dans l'âme du fidèle et du citoyen ; cette vie intérieure qu'ils compriment, cette énergie dont ils ont peur, c'est leur puissance ; pourtant tel est le poids de l'ignorance et des préjugés, qu'aujourd'hui encore on se défie de toute voix qui défend la liberté. N'importe, il est beau de soutenir une cause si grande ; le monde a déjà tant de fois avancé malgré lui, qu'il ne faut pas craindre de semer la vérité à pleines mains. Tôt ou tard elle lèvera, au profit même de ceux qui la maudissent aujourd'hui.

[1] Jules Simon, p. 272.

Il n'est pas d'étude morale qui vaille l'histoire d'une idée. Prendre une vérité à son premier germe, en suivre la pénible croissance au milieu des obstacles de tout genre que lui opposent les choses et les hommes, c'est un spectacle qui, en montrant l'irrésistible action de la Providence, vous donne à la fois patience et courage. L'humanité marche comme Israël dans le désert. En tête sont les serviteurs du Dieu vivant, les amis de la vérité, quelquefois aussi les enfants perdus ; en arrière sont les cœurs timides, ceux que l'inconnu épouvante, et qui, à toutes les promesses de l'avenir, préfèrent la servitude et les sépulcres d'Égypte. Au milieu est le gros de l'armée, partagé entre l'ardeur des uns et la faiblesse des autres. Le corps avance, mais lentement, toujours prêt à s'arrêter si des voix généreuses ne l'excitent et ne le forcent à faire un pas de plus vers la terre promise. C'est là le rôle des belles âmes, rôle ingrat pour qui ne trouve pas son payement dans les joies de la conscience, car à ceux qui se dévouent il ne vaut d'ordinaire que l'indifférence de la foule et le dédain des politiques. Le peuple ne croit qu'aux passions et aux intérêts de l'heure présente, les sages du siècle s'abandonnent à l'opinion; qu'elle aille à l'erreur ou à la vérité, qu'importe, si, même en ses reflux, elle mène à la fortune?

La liberté de conscience en est chez nous à sa première étape, et déjà on regarde en arrière, on s'effraye du chemin qu'on a parcouru. On parle avec une pitié superbe de la Russie, de l'Italie, de l'Espagne comme de pays arriérés qui ne sont pas encore en marche, qui repoussent le droit de croire et d'examiner; mais c'est avec la même hauteur qu'on signale les hardiesses de l'Angleterre et des États-Unis;

on se trouve habile et prudent parce qu'on reste à mi-chemin entre la servitude et la liberté.

Le droit de croire et d'examiner paraissait à nos pères la ruine de la religion et de la société; aujourd'hui qu'on en connaît la parfaite innocence, on ne le conteste plus. Mais il n'en est pas de même de deux autres droits sans lesquels la liberté de conscience n'est pas complète, je veux dire le droit de se réunir et le droit d'annoncer librement la vérité. Sans doute on ne nie pas ces droits en théorie; mais c'est avec défiance qu'on en accorde l'exercice; la liberté est une faveur de l'État. C'est le prince qui protége les Églises et qui choisit entre elles; c'est lui qui, dans un intérêt d'ordre public, prend les âmes en tutelle, et au besoin proscrit toute religion qui lui déplaît. D'où vient ce privilége? quelle en est la nature? quelles en sont les limites? C'est ce qu'il faut examiner.

Parlons d'abord du droit de réunion, ou, sous un autre nom, du culte public. Si l'individu a le droit de chercher Dieu et de l'adorer à sa façon, on ne voit guère comment on pourrait refuser à une société de croyants ce qui appartient à chaque membre en particulier. Il est clair que la liberté du culte n'est qu'une forme de la liberté de conscience; la prière en commun n'est ni moins légitime ni moins nécessaire que la prière isolée. Elle l'est même davantage, non-seulement pour celui qui s'attache à la parole du Christ [1], mais encore pour celui qui se contente des lumières naturelles. Le fidèle comme le citoyen est un homme, c'est-à-dire un être sociable par nature, qui ne trouve sa perfection que dans l'union avec ses semblables.

[1] Saint Matthieu, ch. XVIII, v. 20. « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. »

L'Église et l'État sont les deux communautés où l'individu doit vivre et se compléter; le chasser de ce milieu, c'est lui porter un coup mortel. Un croyant sans église, c'est un citoyen sans patrie.

C'est encore un droit essentiel que de répandre la vérité. Le mot de Fontenelle est la devise d'un vieillard égoïste; la vérité n'est point à nous pour l'enfermer dans notre main; nous n'en sommes que les dépositaires, les témoins, les défenseurs; la propager est toujours un devoir; mais combien ce devoir est-il impérieux quand ce qui est en question c'est la vérité religieuse, c'est-à-dire le service de Dieu et le salut des âmes! « Le silence, disait Pascal, est la plus « grande persécution; jamais les saints ne se sont « tus. Il est vrai qu'il faut vocation; mais ce n'est pas « des arrêts du Conseil qu'il faut apprendre si l'on est « appelé, c'est de la nécessité de parler [1]. » Si nous n'étions aveuglés par des préjugés séculaires, qui donc songerait à contester une liberté qui n'est que la conséquence et l'exercice même du droit d'examen? Reconnaître que la pensée est libre et en même temps enchaîner la parole, qui n'est que l'expression de la pensée, n'est-ce pas une contradiction flagrante? Pour surcroît d'inconséquence, ajoutez que, suivant la loi française, les écrits sont libres quand la parole ne l'est pas. Il est permis d'affirmer dans un livre que le christianisme est une erreur et une folie, mais un quaker ou un baptiste qui n'a point l'autorisation de l'État, n'a pas même le droit de lire publiquement l'Évangile devant ceux qui pensent comme lui.

Disons donc, avec M. Jules Simon, que la liberté de conscience est incomplète si, avec le droit de croire

[1] *Pensées de Pascal*, édit. Havet, p. 341.

et d'examiner, elle ne comprend le droit de prier en commun, ainsi que le droit d'enseigner, et cela sans gêne politique, sans que le croyant reçoive d'atteinte dans sa dignité d'homme et de citoyen[1]. Remercions l'orateur d'avoir posé la question d'une façon si nette qu'il n'y ait plus de place pour les subterfuges ni les équivoques, et pesons avec lui les raisons sur lesquelles on s'appuie pour entraver dans son exercice la première et la plus précieuse de nos libertés.

On peut rassembler toutes les objections sous trois chefs. C'est au nom des tiers, au nom de l'État, au nom des Églises établies qu'on refuse la liberté aux sectes nouvelles. Qu'y a-t-il de juste dans cette opposition?

Ce qu'on allègue d'abord, c'est le trouble qu une Église nouvelle jette dans la société. Vous n'avez pas le droit, dit-on, d'inquiéter les consciences ni de scandaliser vos frères. Vos prédications sont un empiétement sur des titres acquis, sur une possession respectable. C'est une attaque que l'État doit repousser au nom de la paix publique dont il est le gardien.

Il y a ici une confusion d'idées. Veut-on dire qu'aucune religion ne peut user de violences et d'injures, que toute Église doit aux autres de les respecter? Cela ne fait pas question; pour moi j'avoue que même au théâtre j'ai peu de goût pour Polyeucte. Entrer de force dans un temple, pour y braver l'erreur et y briser des idoles, c'est un excès de zèle que condamne la raison, que n'autorise pas l'Évangile. C'est le martyre qui absout Polyeucte et nous fait illusion; la

[1] Jules Simon, p. 260 et suiv.

cruauté du bourreau éclipse les torts du fanatique. Le supplice en fait un héros; aujourd'hui l'amende et la prison le rendraient ridicule, et il n'est pas une Église chrétienne qui avouât un pareil défenseur. La violence et l'outrage sont les armes de l'imposture; comment donc serviraient-elles la religion?

Reste le trouble des consciences, ce trouble que cause l'annonce pacifique, l'exposé candide d'une doctrine nouvelle. Mais à moins que l'humanité ne change tout à coup, n'est-ce pas sa condition d'être remuée par le flux perpétuel des opinions? Soustraire la société à cette agitation nécessaire, ce serait la pétrifier. Où en serions-nous s'il fallait que chacun de nous brisât le fil de sa pensée pour ménager les scrupules des ignorants, pour ne pas blesser l'orgueil des sages? Ma doctrine vous inquiète? Soit; ce n'est pas une raison pour la proscrire. Mon titre est aussi bon que le vôtre. Comme vous j'ai une conscience, comme vous j'ai le devoir de chercher Dieu. Ma foi vous révolte? la vôtre est pour moi un objet de scandale. En vertu de quelle loi faites-vous de vos croyances la mesure des miennes, la règle de ma pensée? La vérité est avec vous? Je le nie; si vous ne pouvez me convaincre, qui décidera entre nous? La majorité? Elle était avec les bourreaux contre les martyrs, avec l'inquisition contre Galilée. Il n'y a pas d'erreur, il n'y a pas de crime qui n'ait eu le nombre pour lui; le nombre est le signe de la force, ce n'est pas la marque de la vérité.

Dira-t-on que tout au moins la majorité représente l'intérêt général? C'est un argument puéril quand il s'agit de la vérité. En religion comme en science, la société n'a qu'un intérêt, c'est de se délivrer de l'erreur. Si un seul individu a raison contre tout un

peuple, cela s'est vu, le devoir et l'intérêt de ce peuple, c'est d'écouter une voix utile; l'étouffer est un crime. Socrate, qu'on accusait d'outrager la religion nationale et de corrompre la jeunesse, parce qu'il cherchait la vérité, Socrate ne voulut même pas se défendre contre une calomnie déjà vieille de son temps; au lieu de s'avouer coupable, il se proclama hardiment le bienfaiteur des Athéniens, et demanda en récompense les honneurs du Prytanée. L'orgueil du philosophe révoltait les juges, tandis qu'Anitus était regardé comme le défenseur de la religion et des lois. Cependant la postérité a prononcé pour le fils de Sophronisque; elle a mis au rang des bourreaux le pieux Anitus et ses complices. Rien n'a changé depuis Socrate; aujourd'hui comme alors la vérité n'a qu'un juge légitime, la conscience humaine. Le nombre, la loi, l'intérêt général n'y peuvent rien, car la vérité les domine, car iis sont faits pour plier devant elle et pour lui céder. L'incompétence des majorités, ou, sous un autre nom, l'impuissance et l'injustice de la force, il y a dix-huit cents ans qu'un sage d'Israël, un docteur de la loi, l'annonçait au monde; ce ne sont pas les successeurs des apôtres qui devraient l'oublier. « Laissez ces hommes, » disait le pharisien Gamaliel aux juifs qui voulaient lapider saint Pierre et ses compagnons; « si ce dessein vient « des hommes, il se détruira; s'il est de Dieu, vous « ne pourrez le détruire, et gardez même que vous « ne vous mettiez en guerre avec Dieu [1]. »

Si aujourd'hui nous ne sommes pas plus infaillibles que Gamaliel, c'est un devoir de nous en tenir à son conseil; mais je vais plus loin, je dis qu'alors même

[1] Actes des Apôtres, V, 38.

que la majorité serait certaine de posséder la vérité, cette conviction ne l'autoriserait ni à me gêner dans ma recherche, ni à m'imposer silence au nom de l'intérêt public. Tant que mon erreur ne se traduit pas en faits nuisibles à la société, tant qu'elle ne concerne que moi, personne n'a autorité pour me violenter. En effet pour que la majorité ait le droit d'invoquer l'intérêt général, il faut que l'acte qu'elle interdit soit un acte social, un acte qui tombe sous la juridiction de l'État. Or, à moins de nier la liberté de l'âme humaine, soutiendra-t-on que toutes nos pensées, toutes nos paroles, toutes nos actions appartiennent à la société? Le prince a-t-il seul le droit de les régler comme il l'entend? Sommes-nous dans la république de Platon, ou en notre qualité d'hommes et de chrétiens n'avons-nous pas des droits naturels, des droits personnels que la société peut bien garantir, mais qu'elle ne peut ni entamer ni détruire? Je dois à l'État mes biens et ma vie, si ce sacrifice est nécessaire pour le salut commun; mais si la majorité trouve bon de me réduire en esclavage, est-ce que je lui dois le sacrifice de ma liberté? Est-ce que je puis me dépouiller de tous mes droits et renoncer à être homme? Est-ce que la société peut m'avilir et me dégrader sans commettre un attentat? Personne aujourd'hui, en Europe du moins, ne justifie l'esclavage; nous le maudissons au nom de la raison et de l'Évangile. Qu'est-ce pourtant que la liberté du corps auprès de cette liberté de l'âme qui est la condition de toutes les autres? Y a-t-il un droit plus personnel et plus sacré? Est-ce de l'État que je tiens ma conscience? est-ce la société qui fera mon salut? y a-t-il dans ma croyance une responsabilité plus engagée que la mienne? Est-ce comme citoyen ou comme homme que je pense, que je prie, que je

m'unis à mes frères, que j'annonce la vérité? Quand saint Paul portait au loin la bonne nouvelle, s'inquiétait-il de savoir s'il était citoyen romain? Est-ce comme Allemand que Leibnitz essaye de réconcilier la philosophie et la religion? N'est-il pas évident qu'en tout ceci l'État n'a rien à voir, que l'intérêt ou les scrupules d'une majorité, quelle qu'elle soit, ne peuvent l'emporter sur un droit? Ne cherchons pas à nous tromper; imposer le silence en pareil cas, c'est une violence, ou, comme le dit M. Simon, c'est un sacrilége. Et cependant, dès qu'une doctrine n'est pas la nôtre, nous appelons la loi au secours de nos préjugés et de nos passions. Au fond, nous n'aimons pas la liberté.

Cette liberté, dira-t-on, c'est la liberté de l'erreur et du désordre. En proclamant l'indifférence de l'État, ce n'est pas seulement la religion, c'est la société que vous trahissez. Déclarez que toute opinion est respectable pourvu qu'on la cache sous un masque pieux, et bientôt, sous le nom de religion, l'anarchie entrera dans les âmes, pour y ruiner les principes de la morale et des lois.

Voilà l'objection politique. Quand on ne peut plus opprimer les hommes au nom de la vérité religieuse, on cherche à effrayer le prince, on appelle le bras séculier au secours de l'Église menacée. C'est aujourd'hui l'argument favori, mais il a peu de solidité et ne soutient guère l'examen.

Remarquons d'abord qu'il y a en toute religion une part de doctrine qui n'intéresse la société civile que de très-loin : c'est le dogme. J'entends par là ces croyances qui ont des mystères pour objet, et qui, fondées sur la parole divine, dépassent notre raison. Ces révélations sur la personne et les attributs de

Dieu, sur les communications que le Père céleste entretient avec les croyants, sont pour le fidèle ce qu'il y a de plus vivant dans la religion ; c'est par là qu'il approche du Créateur, qu'il admire les secrets de la majesté et de la bonté divines ; mais on ne voit pas comment le dogme concernerait l'État, qui n'est point une personne, qui n'a point d'âme à sauver, et qui, fait pour la terre, n'a de juridiction directe que sur les actions. On dit bien que le dogme est la condition et la sanction de la morale ; cela est vrai en ce sens qu'il faut à nos opinions morales un appui qui soit en Dieu ; autrement nous serions notre loi à nous-mêmes, et la passion serait le législateur ; mais la morale ne tient point à un dogme particulier, car depuis trois cents ans les communions chrétiennes se sont divisées à l'infini sans que les variations de la foi aient altéré la morale de Jésus-Christ. Grecs, anglicans, luthériens, calvinistes, ariens même sont d'accord avec les catholiques pour régler suivant l'Évangile les obligations du citoyen envers le souverain, les devoirs des hommes entre eux. L'État n'a donc ni droit ni intérêt engagé dans le dogme, et plût au ciel que les princes chrétiens eussent compris la leçon qu'un païen leur donne dans la Bible ! Quand les juifs de Corinthe traînèrent saint Paul devant Gallion le proconsul, en reprochant à l'apôtre le crime de tout novateur : « Celui-« ci veut persuader aux hommes d'adorer Dieu d'une « façon contraire à la loi. — O Juifs, leur répondit le « magistrat, s'il y avait un outrage ou un acte cou-« pable, mon devoir serait de vous écouter ; mais s'il « est question de doctrine, de mots, ou de votre loi, « ceci est votre affaire, je ne veux point m'en rendre « juge[1]. » Rien de plus sensé, rien de plus politique

[1] Actes des Apôtres, XVIII, 14.

que ces paroles du frère de Sénèque. Aussitôt que le magistrat cesse de se mêler aux querelles dogmatiques, l'intolérance se meurt, la paix se rétablit dans l'État. Il y a eu des hérésies au temps même des apôtres, mais elles n'ont point troublé la société civile; le désordre a commencé du jour où le prince a mis son dangereux pouvoir au service de l'Église. Si l'empereur Constantin ne s'était proclamé l'évêque extérieur, peut-être n'eût-on jamais vu des chrétiens s'entr'égorger au nom de Celui qui est venu sur la terre pour y apporter l'amour et la liberté.

Une fois que l'État reconnaît son incompétence dogmatique, on ne voit pas ce qui pourrait l'inquiéter dans la naissance d'une Église nouvelle.

Craint-on que sous ce titre il ne s'établisse une association politique? La réponse est simple. L'Église qui réclame la liberté ne demande pas le secret. Elle ne se met pas au-dessus des lois. Le culte est solennel, la prédication se fait au grand jour, avec toutes les garanties qu'exige l'ordre public. Si ces réunions ne sont que des clubs déguisés, il y a des tribunaux pour punir un délit qui n'a rien de particulier; que la justice prononce! Mais refuser une liberté aussi respectable que la liberté religieuse sous le prétexte banal qu'on en peut abuser, c'est un sophisme qui n'est plus soutenable. Quelle liberté ne peut-on confisquer par la même raison ? Quel cercle littéraire, quel salon, quelle réunion de famille ne peut aussi couvrir une société secrète? Je n'ignore pas ce qu'on dit quand on garde pour les principes quelque respect humain, et qu'on veut tout à la fois ménager un reste de scrupule et refuser la liberté; on répète à l'envi que les nouveaux sectaires sont des esprits chimériques, turbulents, dangereux ; on ne veut pas voir qu'on

fait naître les vices dont on se plaint, qu'on amasse à plaisir l'orage dont on s'effraye. Placer des âmes ardentes entre le devoir et la loi, c'est-à-dire entre Dieu et les hommes, forcer des cœurs pieux à cacher leur culte et leur foi, ériger en crime la prière et le zèle, n'est-ce pas le moyen de créer des fanatiques et des mécontents? Ouvrez le temple, portez-y la lumière, vous désarmez aussitôt les passions mauvaises; si vous ne détruisez pas l'erreur, au moins en arrêtez-vous le progrès et le danger. Pour résister à la jalousie des Églises rivales, à la froideur et aux défiances de l'opinion, il faut qu'une croyance nouvelle ait de profondes racines, il faut qu'elle révèle au monde un nouvel aspect de la vérité; en deux mots, il faut qu'elle ait la force et le droit d'exister. Le mensonge grandit dans l'ombre, il s'évanouit au grand jour, comme aux premières clartés de l'aurore s'envolent les fantômes et les illusions de la nuit.

On fait une dernière objection. Une religion nouvelle ne peut-elle pas introduire des doctrines immorales? Si des apôtres improvisés légitiment la polygamie, s'ils attaquent la famille ou la propriété, s'ils prêchent la désobéissance aux lois, la société se laissera-t-elle empoisonner par ce venin fatal? Notre civilisation, tout imprégnée de l'Évangile, abdiquera-t-elle devant une renaissance païenne? En face de ce divin martyr qui depuis tant de siècles ouvre ses bras sanglants à l'humanité souffrante et purifiée, aura-t-on le droit de dresser l'autel de la débauche et d'annoncer le règne de la chair et des sens?

De tous les monstres imaginés pour effrayer les honnêtes gens en jetant de l'odieux sur la liberté, celui-ci est sans doute le plus ingénieux; mais un peu de réflexion suffirait pour rassurer les âmes timorées. En

fait, ces craintes sont chimériques; en droit, si la folie de quelques fanatiques outrageait la morale, l'État ne serait pas désarmé.

Et d'abord parmi les religions qui partagent l'Europe, y a-t-il une secte de chrétiens, de juifs, même de mahométans, qui réclame autre chose que le droit d'adorer Dieu en paix? Qui donc demande le changement des lois civiles? Il est vrai que le Coran permet la polygamie et que la loi de Moïse ne s'y oppose point; mais cette permission n'est pas un ordre, le salut n'y est pas attaché, et il n'y a pas un juif qui se croie atteint dans sa foi par les dispositions du Code civil. Nous avons sur ce point les déclarations formelles du Sanhédrin de 1807. On confond toujours ce qu'une religion tolère avec ce qu'elle enjoint; il n'y a pourtant que les préceptes obligatoires pour lesquels la conscience ait droit d'exiger le respect de l'État. Saint Paul conseille aux esclaves de demeurer dans la condition où Dieu les a appelés, quand même ils pourraient devenir libres[1]; quel chrétien proteste contre l'abolition de la servitude? Luther autorise le divorce en certains cas, quel protestant français refuse d'obéir à nos lois? Ce que veut le fidèle, c'est qu'on ne l'empêche pas de suivre la voix de Dieu; j'en suis encore à trouver dans l'Évangile un ordre qui contrarie la morale publique. La religion peut être moins sévère que le législateur, nulle part elle n'ordonne de lui désobéir. Si nous voulons être sincères, il faut donc commencer par donner pleine liberté à toutes les sectes qui acceptent la morale de l'Évangile et celle de l'État; cela suffirait pour convaincre les plus incrédules qu'il n'y a aucun danger

[1] I. Corinth., VII, 20, 21.

à être justes. Ne violons pas des droits certains par respect des rêveries qu'enfante la crainte ou l'intérêt.

Allons plus loin; acceptons les hypothèses les plus hasardées. Les anabaptistes se réveillent, les Mormons prennent racine en France; non-seulement ils permettent la polygamie, ils en font une condition du salut. Quel est le droit de la société?

Il y a deux choses en toute religion : le dogme et la morale, ce qu'on doit à Dieu et ce qu'on doit aux hommes. Il est remarquable que sur le premier point la variété des opinions est infinie, tandis que sur le second toutes les Églises s'accordent pour confirmer ou épurer des maximes qui remontent à l'origine du monde. Cette distinction naturelle donne la mesure des droits de l'État. Le dogme ne le regarde pas; c'est chose individuelle; quant à la morale, il n'en est point de même; partout où il y a des hommes assemblés, ces hommes ont des droits et des devoirs réciproques; c'est pour le maintien de ces droits qu'existe le gouvernement. Ce n'est pas la religion qui établit ces engagements naturels, c'est le besoin; ce n'est pas la foi qui les règle, c'est la raison; n'est-il pas évident, par exemple, qu'en un pays où il y a trois cultes en présence, comme en Algérie, les chrétiens, les juifs, les musulmans ont des rapports naturels et civils qui ne dérivent ni de la Bible ni du Coran. Séparés par la croyance, les trois peuples n'en reconnaissent pas moins des principes communs auxquels ils soumettent une grande part de leurs actions; ces principes, sanctionnés par le législateur, constituent la morale publique et la loi de la colonie.

Sur quelle autorité se fonderait une religion nouvelle pour renverser des principes aussi certains? Sur une révélation? Mais cette révélation ne sera pas

de Dieu plus que la raison, le titre de la société sera aussi respectable et aussi divin que celui des novateurs. La société aura donc le droit de résister en vertu de sa constitution, et au nom d'une expérience qui date de six mille ans.

Attribuer ce pouvoir à l'État, dira-t-on, c'est en faire l'arbitre suprême des religions? Non, si l'on n'oublie pas la distinction du dogme et de la morale, si on limite la compétence de l'État aux seules choses qui intéressent la société. Quand la loi romaine ordonnait d'adorer l'empereur, ce qu'elle imposait était-ce un acte civil ou un acte religieux? Quand le Parlement anglais oblige chaque nouveau membre à prêter serment sur la foi du chrétien, est-ce au citoyen ou au fidèle qu'il s'adresse? Ce sont là des usurpations visibles, toujours faciles à reconnaître. Que l'État n'épouse point une religion, qu'il ne se mêle point de régler ou de soutenir le dogme, on peut affirmer qu'il ne blessera pas la conscience humaine en maintenant la morale que les siècles nous ont transmise, que les religions et la raison purifient par un commun effort.

Mais enfin, dira-t-on, si la liberté religieuse n'engendre pas des théories pernicieuses ou des actes immoraux, au moins engendre-t-elle la division des esprits. Un pays peut-il avoir la paix autrement que par l'unité d'opinion?

C'est le raisonnement des Basville et de tous les persécuteurs politiques; il n'y a pas de préjugé plus enraciné ni plus faux.

L'unité d'opinions est aussi impossible en religion qu'en tout le reste, car cette unité, je l'ai déjà dit, suppose que toutes les intelligences marchent d'un même pas, qu'elles arrivent à la vérité par le même

chemin et en même temps. C'est le contraire qui est vrai; si aujourd'hui, par miracle, le genre humain pensait de même sur toutes choses, on peut croire qu'avant une heure l'accord aurait cessé. Quand dans sa retraite de Yuste Charles V demande à ses horloges une conformité de mouvement que repousse la diversité de la matière et du travail, l'empereur nous paraît un esprit chimérique; sommes-nous plus sages quand nous demandons l'unité de croyance? Les forces de l'âme sont-elles moins inégales que celles de la nature, et par leur liberté même n'échappent-elles pas à l'uniformité?

Est-ce un mal? Ce serait Dieu même qu'il en faudrait accuser. Mais comment la société civile, qui ne subsiste que par la division du travail et par la différence des aptitudes, ne sent-elle pas qu'il y a là une loi naturelle? Pourquoi supposer que notre âme soit composée d'éléments divers, qu'elle ait deux façons de saisir la vérité, suivant qu'il s'agit des choses humaines ou de la religion? En politique, en science, en industrie, la diversité des vues est la condition du progrès; pourquoi la diversité des idées religieuses serait-elle une cause de trouble et de désunion? L'histoire a jugé la question; les pays les plus éclairés, les plus moraux, et en même temps les plus riches et les mieux constitués, sont ceux où la conscience est affranchie. La liberté religieuse conserve et règle toutes les autres. En rendant à l'âme une énergie oubliée, elle répand partout la séve et la vie.

J'ai tâché de montrer que ni l'individu, ni la majorité, ni l'État n'ont d'autorité légitime sur les consciences, et qu'en religion toute gêne est injuste et nuisible. Les victimes ne sont pas seules à souffrir de

l'oppression ; notre franchise tient à celle d'autrui ; fouler aux pieds les droits de nos frères, c'est appeler sur nos têtes une prochaine tyrannie. Tout pays où l'on étouffe la conscience est un pays perdu ; l'âme, une fois asservie, ne connaît plus ni ses droits ni ses devoirs, et dans une société ainsi déchue s'il y a place pour les révolutions, il n'y en a plus pour la liberté.

Si l'individu, si le nombre, si l'État n'ont point de droit sur nos croyances, comment justifier le despotisme d'une Église ? Pour qui ne la reconnaît pas, une Église n'est rien ; c'est une collection d'individus qui représente tout au plus une majorité, et qui n'a pas plus de pouvoir que chacun de ceux qui la composent.

Mais les Églises sont des associations si considérables, elles tiennent tant de place dans la société, qu'il est bon de reprendre avec elles la question de liberté, afin de serrer le problème de plus près et de ne négliger aucune objection.

Voyons donc quel est le droit des Églises, et commençons par écarter les protestants et les juifs, puisqu'en France du moins, ces communions acceptent et défendent la liberté.

Reste l'Église catholique, qui en théorie condamne la liberté, qui même, si l'on en croit des défenseurs dangereux, ne se résigne à l'accepter en fait que quand elle est la moins forte, avec la pensée de supprimer toute concurrence le jour où elle aura la majorité. L'Église catholique se considère comme un corps mystique qui embrasse toute la terre ; elle se regarde comme la souveraine des infidèles non moins que des croyants, et ne veut pas souffrir l'erreur dans son empire. C'est sur ce règne idéal qu'on appuie son intolérance. Mais, sans examiner si les faits répondent à la théorie, il me semble que ce système ne justifie nulle-

ment les prétentions des théologiens. Car enfin, pour réduire les consciences rebelles, l'Église, même répandue partout, et partout souveraine, ne peut avoir d'autres moyens d'action que ceux que lui a laissés Jésus-Christ, et ces moyens, tout spirituels, supposent toujours la liberté.

C'est un des plus tristes spectacles de l'histoire, que cette théologie qui donne un démenti à l'Évangile, qui aujourd'hui même, en pleine civilisation, excuse l'inquisition et demande qu'on étouffe la pensée, au nom de celui qui n'a voulu régner que sur nos âmes. Vinet a écrit sur ce point une belle page, qu'on lira avec intérêt[1].

« Si la liberté de conscience n'est pas concédée, que de passages de l'Évangile perdent leur sens et demeurent sans application! *Examinez toutes choses et retenez ce qui est bon*[2]. Mais l'examen est refusé. *Vous ne savez de quel esprit vous êtes animés*[3], dit le céleste Médiateur à des disciples qui lui demandent des supplices contre l'incrédulité; mais cet esprit est celui-là même dont l'intolérance est animée... Jésus-Christ a dit à ses Disciples en les envoyant dans le monde : *Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups*[4]. Mais il devait leur dire : Je vous envoie comme des loups au milieu des brebis. Jésus leur a dit encore : *Vous serez haïs de tous à cause de mon nom*[5], mais il devait leur dire : Vous haïrez tout le monde à cause de mon nom. Saint Paul a dit : *Les armes de notre milice ne sont pas charnelles*[6]; il se trompait; les armes de la milice chrétienne doivent être les mêmes

[1] Mémoire en faveur de la liberté des cultes, couronné par la Société de la Morale chrétienne en 1826; réimprimé dans *la Liberté des cultes* de A. Vinet. Paris, 1852, p. 148.

[2] I. Thessal., V, 21.

[3] Saint Luc, IX, 55.

[4] Saint Matth., X, 16.

[5] Saint Matth., X, 22.

[6] II. Corinth., X, 4.

que celles avec lesquelles combattent les rois de la terre. *J'ai voulu*, dit le Sauveur à la cité de Jérusalem, *rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes*[1]; il devait leur dire : comme un aigle rassemble sa proie dans ses serres. Ainsi de chacune des pages de l'Évangile partent des démentis solennels contre les adversaires de la liberté de conscience. Ainsi il faut couvrir, déchirer chacune de ces pages pour faire disparaître ce grand et divin principe. »

M. Simon, lui aussi, invoque ces divins témoignages, tant de fois allégués dans les derniers siècles par des âmes vraiment chrétiennes, par un Fénelon, par un Fleury, et il s'écrie avec une juste fierté :

« Laissez-moi, Messieurs, moi philosophe, moi libre penseur, prolonger cette lecture. Nous n'avons pas à rougir de ces maximes de l'Évangile, car nous n'avons jamais provoqué la vengeance, nous n'avons pas fait appel aux puissances contre ceux qui ne partageaient pas nos doctrines; nous n'avons pas ravivé les querelles religieuses et tenté de troubler la paix des consciences[2]. »

L'orateur a raison de revendiquer la liberté au nom de la philosophie du dix-neuvième siècle; il a droit d'ajouter que cette philosophie qu'on dédaigne aujourd'hui n'a point à rougir devant les maximes de l'Évangile. En relevant le drapeau du spiritualisme, en rentrant dans la voie suivie par Leibnitz, l'école à laquelle appartient M. Simon a mieux compris et mieux servi le christianisme que ces apôtres de la servitude qui, si on les écoutait, feraient de la religion une abominable tyrannie. Ils se glorifient de n'être point philosophes; mais sont-ils chrétiens, quand ils prêchent l'intolérance au nom de celui qui disait : Je suis la

[1] Saint Matth., XXIII, 37.
[2] *La Liberté de conscience*, p. 291.

vérité, et qui, près de mourir, ne voulut pas qu'on s'armât pour le défendre?

Les textes cités par M. Simon sont bien forts; mais pour un chrétien imbu de l'Évangile, il y a en faveur de la liberté une autorité plus grande encore. Ce ne sont pas quelques paroles du Christ, c'est sa doctrine, c'est sa vie tout entière qui proteste contre l'intolérance. Jésus-Christ n'a pas seulement déclaré que son royaume n'était pas de ce monde, et cela au moment même où l'on demandait sa mort au nom d'une religion d'État, il est venu tout exprès sur la terre pour abolir l'ancienne théocratie, et suivant les vives paroles de saint Paul, pour nous racheter de la malédiction de la loi[1]. La loi de Moïse est toute en cérémonies et en pratiques, elle ne s'appuie point sur la foi, elle n'exige que l'obéissance. Jésus-Christ, au contraire, n'a point institué de cérémonies, n'a point établi d'observances extérieures, il n'a demandé aux hommes que d'adorer en esprit et en vérité un Dieu qui est esprit. Ce qui fait le chrétien, c'est la foi qui est animée de la charité. Impose-t-on la foi par la violence? Impose-t-on l'amour par la terreur? Ouvrez les épîtres, il n'est pas une ligne de saint Paul qui ne proclame l'indépendance du fidèle; dans l'Église même, si l'apôtre veut conserver l'unité, c'est par le lien de la paix. La liberté, c'est la substance même de l'Évangile; si le monde a pu échapper aux étreintes des Césars et se tirer de la fange du paganisme, c'est parce que la religion, prenant la conscience sous sa garde, la mettait au-dessus des menaces politiques et de la corruption sociale. Quand l'Évangile affranchit les âmes, de quel droit prétend-on les asservir?

[1] Galates, III, 13.

Maintenant étudions l'histoire et voyons si elle donne tort ou raison à la liberté. L'histoire est une pierre de touche infaillible qui use le mensonge et fait briller la vérité. Si le despotisme spirituel est favorable à la religion, l'Église aura été grande quand elle a étouffé toute dissidence et persécuté l'hérésie. Si la liberté est contraire au christianisme, l'Église aura été faible toutes les fois que des ennemis nombreux auront eu le droit de l'assaillir. Comme les empires de la terre, la guerre l'aura ruinée, la paix l'aura grandie.

Qu'on montre donc un seul jour où la force ait servi l'Église, où le despotisme lui ait donné l'empire des âmes! C'est au milieu des supplices que les premiers apôtres conquièrent le monde et le jettent au pied de la croix. Aussitôt que l'Église accepte la main que lui tend Constantin, aussitôt qu'elle prend dans l'État la place du paganisme, elle devient un gouvernement de la terre, elle en a toutes les passions, tous les vices, toutes les faiblesses. Les empereurs la protégent pour s'en servir, ils la dominent et l'avilissent. En Orient, jamais l'Église n'a pu sortir de l'esclavage politique où la protection des princes l'a jetée. Seule maîtresse de l'Occident, obéie des peuples et redoutée des rois, quel spectacle a-t-elle donné au monde? Quelle honte qu'un règne comme celui d'Alexandre VI, et après lui, malgré l'éclat des lettres et des arts, quelle décadence morale! La Réforme, au contraire, a relevé le catholicisme. C'est en luttant contre ses adversaires que l'Église s'est purifiée (j'emprunte ce mot à un auteur peu suspect)[1], et qu'elle a repris sur les consciences l'autorité qui lui échappait. Est-ce une leçon qu'on devrait oublier?

[1] De Maistre, *Lettres inédites*, t. II, p. 1.

En France, au dix-septième siècle, l'Église a jeté un éclat incomparable; c'est l'effort le plus sérieux qu'on ait jamais tenté pour débarrasser la religion de superstitions grossières et pour l'accorder avec la raison; mais qu'on ne s'y trompe pas, c'est au voisinage des protestants qu'il faut attribuer cette renaissance; Bossuet doit à Claude et à Jurieu une part de sa grandeur. Après la révocation de l'Édit de Nantes, on a eu cette unité si longtemps rêvée; on a écrasé jusqu'à Port-Royal, pour que rien ne troublât le silence universel. Quel a été le fruit de la victoire? Des évêques dont la foi était faible, un peuple qui ne croyait plus. Au lieu de protestants et de jansénistes, on a eu des philosophes et des athées. Je ne veux pas demander où est aujourd'hui le clergé le plus instruit, le plus actif, le plus charitable, le plus moral, mais, l'histoire à la main, j'affirme qu'en tout temps, en tout lieu, là où la liberté n'existe pas, l'étude baisse, et qu'en même temps la morale et la foi s'affaiblissent. Une même loi règle le monde physique et le monde moral. L'inertie, c'est la mort, et avec la mort, la corruption.

Nous voici au bout de cette longue revue; la philosophie et l'histoire nous ont montré l'injustice et l'impuissance de la force, la légitimité et l'énergie de la liberté. Comparons maintenant les principes avec nos lois; voyons si elles répondent aux exigences de la raison et aux besoins du siècle. Ici nous rencontrons de nouveaux préjugés; le Concordat, comme le Code civil, est une arche sainte qu'on craint de remuer; les plus sages et M. Simon lui-même nous disent qu'il n'y a rien à faire en ce point, et qu'aujourd'hui il serait même dangereux de toucher à ce glorieux traité qui a fixé les justes limites de l'Église et de l'État.

Je suis d'un autre avis : non pas que je méconnaisse

la sagesse du Concordat, dont je ne sépare point les articles organiques; mais il me semble que c'est aller trop loin que de rêver des lois invariables pour des hommes qui changent tous les jours. Un traité qui a duré cinquante-six ans est sans doute un acte excellent, mais il est possible qu'au bout d'un demi-siècle la vertu en soit épuisée. Si la discipline de l'Église a changé, si le réveil religieux a fait naître de nouveaux besoins, si, d'un autre côté, la liberté est entrée dans les mœurs, et si on en a mieux compris la nécessité, il peut arriver que le Concordat, si bien accueilli à son origine, ne contente aujourd'hui ni l'État ni l'Église; il est donc permis de chercher quelle sera la loi de l'avenir. La question est assez sérieuse pour appeler l'attention.

Avant d'exposer le régime que les articles organiques ont établi, jetons un coup d'œil sur les situations diverses où se sont trouvés l'Église et l'État; c'est le moyen de nous assurer que rien n'est immuable dans ces rapports. L'Église a eu plus ou moins de priviléges, l'État a eu plus ou moins de puissance, suivant les besoins et les désirs de chaque siècle, sans que la religion même ait eu à souffrir de ces changements. Voyons dans quelle direction on s'est avancé. La politique est un problème où les données de l'histoire permettent de déterminer la ligne que suivra l'humanité; si depuis cinq ou six siècles on a toujours marché vers la liberté religieuse, c'est qu'il n'y a aucun danger à suivre cette voie; il ne faut donc pas craindre d'aller jusqu'au bout.

Plaçons-nous au moyen âge, à cette epoque qu'on nous présente comme l'épanouissement du catholicisme, mais dont on nous cache les tristes côtés, nous serons frappés de la toute-puissance de l'Église; c'est

elle qui tient dans ses mains la vie des nations. Rome est le centre du monde; tout en découle et tout y va.

D'abord l'Église est maîtresse de la vie civile; c'est elle qui a discipliné les barbares et transformé leurs coutumes par l'esprit de l'Évangile; c'est elle qui a inspiré ou dicté toutes les lois. Tandis que des moines conquièrent le sol sur le désert qui l'envahit, l'Église conquiert les âmes. C'est la loi canonique qui règle la famille et la société, c'est elle qui remplace les guerres privées par une justice régulière, c'est elle qui, en conservant la tradition romaine, prépare le retour de la civilisation. Il serait insensé de nier ces bienfaits de l'Église; en les reconnaissant, il serait injuste de ne pas dire que le clergé, l'organe du droit et de la science, y a eu la plus grande part.

Mais en même temps il faut avouer qu'il y a eu un temps d'arrêt dans cette action protectrice, qu'un jour est venu où la société, maîtresse d'elle-même, sans être moins chrétienne, a écarté une tutelle qui n'avait plus de raison d'être, et a voulu régler elle-même ses intérêts et ses droits. En établissant des justices laïques, saint Louis a commencé la sécularisation de la société civile; de saint Louis jusqu'à l'Assemblée constituante, il y a eu un effort constant non pas pour rompre avec les idées chrétiennes, mais pour ôter au clergé une puissance politique qui ne tenait pas à la religion. Notre législation est tout aussi imbue des principes de l'Évangile que pouvait l'être le droit canonique : le mariage, par exemple, y est plus sévèrement réglé, et quant à la morale publique, on ne voit pas qu'elle ait été amoindrie par cette séparation. Sans se faire trop d'illusion sur notre temps, on peut croire qu'aujourd'hui notre société laïque ne souffrirait pas ce que les évêques

de France souffraient au dix-septième siècle, l'adultère installé officiellement à Versailles, et les fils d'un double adultère élevés à la dignité de princes du sang.

Il faut donc écarter un argument dont on abuse; il est vrai que l'Église est la mère de notre civilisation, mais il est faux qu'en rejetant la théocratie notre société soit devenue moins chrétienne. Tout au contraire, la liberté a profité à la religion aussi bien qu'à l'État, et si l'on veut comparer le droit canonique, ou les lois des États romains, à nos lois civiles et criminelles, on verra bientôt où coule la séve de l'Évangile, et de quel côté triomphent l'égalité, la justice et l'humanité.

A côté de l'influence civile de l'Église, on trouve au moyen âge la puissance politique du clergé et du Pape. Le clergé forme un État dans l'État. Il a ses biens, ses lois, ses juges, ses assemblées, ses impôts particuliers. Ses biens, qui en 1789 forment le cinquième du territoire, le clergé français prétend les posséder de droit divin, et à ce titre ne veut concourir aux charges de l'État que par un don gratuit. Ses lois lui font une place à part, il n'admet pas que, même après un crime, la justice séculière puisse mettre la main sur un évêque. Par exemple, quand le cardinal de Retz est accusé de lèse-majesté, on voit le clergé se soulever contre la juridiction prétendue par le Parlement; Louis XIV reconnaît la compétence des évêques et abdique sa souveraineté devant un coupable privilégié. Au fond c'était le droit d'impunité. Il n'y avait pas d'exemple d'un évêque jugé par ses pairs. « Si par malheur, écrit Fleury[1], il se trouve un évêque

[1] *Discours sur la liberté de l'Église gallicane* (édit. de 1818, dans les *Nouveaux Opuscules* de l'abbé Fleury), p. 171.

« scandaleux, ses crimes sont regardés comme des « maux sans remède, que l'on tolère jusqu'à sa « mort. » Tant d'inégalité nous étonne, rien ne nous semblerait plus étrange qu'un retour vers de pareilles exceptions; cependant les nouveaux Concordats rétablissent ces priviléges, et chez nous l'égalité devant la loi ne date que de 1789. La religion a-t-elle souffert de cette réforme? Les évêques sont-ils moins respectables, ou moins respectés? Non sans doute; la liberté leur a profité, et le clergé devrait bien quelque reconnaissance à ceux qui en détachant l'Église de l'État ont ramené la religion vers sa première indépendance et sa vraie grandeur.

Le Pape a été la grande figure du moyen âge. Depuis Grégoire VII jusqu'à la Réforme, la papauté a eu la haute main dans les affaires de l'Europe; c'était à Rome un dogme reçu, que le Pape avait la surveillance spirituelle et morale de la chrétienté; au besoin l'excommunication lui donnait le droit de réduire les souverains à l'obéissance, et lui permettait même de délier les sujets du serment de fidélité. De nos jours cette toute-puissance, constamment soutenue en théorie par les jésuites, a été défendue avec une grande hardiesse par le comte de Maistre. Le Pape est pour lui la justice divine descendue sur la terre, une autorité infaillible en politique comme en religion. Jamais l'intérêt personnel ne trouble le père des fidèles, jamais l'ambition ne l'aveugle; c'est lui qui fait régner la paix chez les chrétiens et qui supprime les révolutions en décidant sans appel entre les peuples et les rois. Cette ingénieuse théorie n'a qu'un défaut, c'est d'être chimérique; tout l'esprit, toute la foi du comte de Maistre n'ont échafaudé qu'un vain paradoxe. Avant d'écouter l'auteur, il faudrait oublier

six cents ans de lutte entre les Papes et les rois. C'est un grand tort que de renverser ainsi les jugements de l'histoire au lieu d'y lire la condamnation d'un pouvoir que l'Évangile n'a point autorisé.

Nos rois ne s'y trompèrent jamais, nos parlements et notre Université pas davantage, presque toujours ils furent soutenus par le clergé. On défendit contre Rome, non-seulement l'indépendance du roi, mais la liberté de la France et de l'Église. Repousser une juridiction étrangère qui eût humilié la royauté et l'épiscopat, forcer les Papes à respecter les canons, empêcher les exactions romaines, résister au relâchement de la discipline, voilà quelle fut l'œuvre de nos pères. Ce sont là ces libertés de l'Église gallicane que Bossuet soutint avec tant de courage, que les derniers évêques de l'ancienne monarchie défendaient encore sous la Restauration. Renier ce passé est une faute, car il n'est rien de plus honorable pour l'Église de France, et quelque jour on verra qu'en rompant avec une tradition glorieuse, en rejetant ce caractère national que revendiquait l'ancien clergé, l'épiscopat nouveau se sera tout à la fois affaibli en France et ailleurs.

Sous le règne de Louis XIV, l'émancipation de la puissance civile est complète, les prétentions du Pape sont écartées; mais cette victoire est suivie d'une espèce de guerre entre la cour de Rome et le Parlement. Suivant une mode qui n'est pas rare en notre pays, c'est par un nouvel abus qu'on corrige les anciens. La royauté s'est défendue contre le Pape, mais elle ne se contente pas de résister, elle usurpe sur la religion; c'est l'État à son tour qui veut dominer l'Église, c'est le Parlement qui s'occupe des confessions. On peut lire ces tristes détails dans les Mémoires

de l'avocat Barbier; on y apprendra comment une alliance trop intime avec l'État est toujours fatale à l'Église; elle ne perd la domination que pour tomber dans la servitude. Il y a là un problème insoluble et la preuve évidente que pour l'Église comme pour l'État, la seule condition honorable, c'est la liberté.

La Révolution, nous l'avons dit, abolit les priviléges politiques du clergé, mais elle ne s'en tint pas là. La Constitution civile fut un dernier triomphe du parti janséniste. On voulut en finir avec les prétentions romaines et ramener l'Église à la démocratie des premiers jours. C'était une révolution à reculons et un jeu sûr pour tout perdre. De nos jours, cette Constitution, ou du moins les principes qu'elle proclame, ont trouvé un défenseur habile et convaincu dans un homme d'une foi ardente et d'un grand talent, M. Bordas-Demoulin[1]. Il suppose que l'Église de France rétablira ses antiques libertés : je crois peu à ces retours vers le passé ; l'histoire nous montre que l'humanité ne revient guère sur ses pas; elle crée toujours des formes nouvelles pour des besoins nouveaux. Je ne crois pas davantage à une réforme démocratique dans l'Église ; au contraire tout y marche vers l'unique pouvoir de la papauté. Y aura-t-il une réforme, c'est le secret de l'avenir ; mais on peut affirmer que ce ne sera pas une imitation du passé. Du reste, et alors même que la Constitution civile eût été une loi juste et sage, il eût suffi pour tout ruiner des moyens qu'employa l'Assemblée. Ce fut par la violence qu'on voulut établir la nouvelle liberté. Pour détruire ce qu'on nommait la tyrannie du clergé, on

[1] *Les pouvoirs constitutifs de l'Église*, par Bordas-Demoulin. Paris, 1855. — *Essais sur la Réforme catholique*, par Bordas-Demoulin et F. Huet. Paris, 1856

employa la prison et l'échafaud; de meilleures causes n'ont point résisté à de pareils défenseurs. Quand on eut fermé et pillé les temples, quand on eut égorgé et déporté les prêtres, on s'aperçut qu'on avait détruit l'Église, mais qu'on n'avait rien fondé.

On en était là quand le Premier Consul voulut rétablir la religion. L'occasion était unique pour donner la liberté, et, suivant Mme de Staël[1], cette liberté eût été reçue comme un bienfait par les martyrs échappés à l'orage ; mais ce ne fut pas la politique de Napoléon. Tout plein de sa puissance, et ne croyant pas à la liberté, il fit pour la religion ce qu'il faisait trop souvent pour l'administration civile, il reprit les traditions de la monarchie.

Du reste, une fois son parti pris, il se conduisit avec son habileté ordinaire. Pour rédiger le Concordat et les articles organiques, il s'en remit à l'esprit le plus sage et le plus modéré, à Portalis. Il était impossible de faire un meilleur choix; c'est en législateur que Portalis a résumé dans son travail tout ce qu'il y avait encore de vivant dans les anciennes libertés gallicanes, tout ce qui pouvait entrer dans la nouvelle organisation. Comme œuvre législative, comme codification de l'ancien droit, les articles organiques ne le cèdent en rien au Code civil.

En un point seulement, et sans le vouloir, on s'écarta de la tradition, et on ruina dans ses derniers fondements cette Église gallicane qu'on croyait relever. Au lieu de traiter avec les évêques, dispersés par la Révolution, on traita avec le Pape seul; c'est à lui qu'on demanda la résignation de l'ancien épiscopat, l'institution de nouveaux évêques et de nouveaux

[1] *Considérations sur la Révolution française*, IVe partie, ch. VI.

siéges. Ce changement, comme l'a dit le pieux supérieur de Saint-Sulpice, l'abbé Emery[1], était un coup d'autorité plus important, plus grand que tous les Papes n'en ont fait dans la suite des siècles. C'était reconnaître que l'évêque tient de la papauté sa juridiction. D'autre part, en supprimant l'inamovibilité des desservants, en soumettant le clergé secondaire à la volonté des évêques, en formant un corps *tout tête et tout queue*, suivant le mot d'un contemporain, on organisait une Église nouvelle, dont le point d'appui n'était plus en France. Il y avait là le germe d'un esprit fort différent de l'ancien esprit gallican; ce germe a produit ce que nous voyons aujourd'hui.

En même temps qu'il donnait le Concordat, le Premier Consul gardait une des grandes conquêtes de la Révolution, la liberté religieuse; il reconnaissait les communions protestantes, il admettait les juifs à la jouissance des droits politiques. C'était un nouveau principe qui lui aussi devait porter ses fruits.

Depuis lors le prince a eu en France un double caractère religieux; il est le protecteur des canons et le fils de l'Église, comme était Louis XIV, mais il lui faut aussi défendre la famille de Luther et de Calvin, et tenir une balance égale entre les prétentions d'Églises rivales : situation délicate, où il est bien difficile de ne pas pencher d'un côté.

C'est sous l'empire de cette législation qu'on a vecu en paix depuis cinquante ans. La France s'est attachée au Concordat, comme on l'a vu en 1818, et à d'autres reprises; elle y a trouvé de grands bienfaits, la sécularisation des lois, l'abolition des priviléges po-

[1] Préface aux *Nouveaux Opuscules* de l'abbé Fleury. Paris, 1818, p. 42.

litiques du clergé, la tolérance religieuse. Reculer, personne ne le veut; mais peut-on rester où l'on est? C'est une autre question qu'il faut examiner maintenant. Nous verrons, je l'espère, que le problème est moins difficile qu'on ne suppose; nous avons marché depuis 1801, nous sommes plus près de la solution qu'on ne pense. Ce qui nous manque, c'est un peu de foi dans la liberté.

De tous les traités faits avec Rome depuis le commencement du siècle, le plus sage sans contredit est le Concordat de 1801. C'est le seul qui maintienne l'indépendance absolue de l'État, le seul qui établisse nettement une séparation naturelle entre deux puissances qui ne sont pas de même ordre. Les nouveaux Concordats se ressentent de l'entraînement du jour vers un moyen âge idéal; ils rompent avec la tradition politique des derniers siècles. On veut rendre à l'Église la plénitude de la juridiction spirituelle, l'intention est louable; mais peut-être va-t-on plus loin qu'on ne pense et donne-t-on plus que la liberté.

Agir comme le fait le Concordat autrichien, reconnaître un domaine ecclésiastique qu'on s'interdit de régler et de restreindre, déclarer que la dîme est un droit auquel on ne peut toucher que de l'aveu du Saint-Siége, placer les évêques au-dessus de la loi commune, même pour des crimes ordinaires, leur confier la juridiction civile du mariage, la police de l'imprimerie, la surveillance de l'éducation, et leur attribuer tous ces priviléges, non pas comme une concession de l'État, comme une faveur toujours révocable, mais comme un droit essentiel de leur charge religieuse, ce n'est pas seulement accorder à l'Église une indépendance complète, c'est lui céder une part de la souveraineté.

Le Concordat de 1801 est conçu dans un esprit bien différent. L'accord conclu avec Rome se borne à stipuler le libre exercice du catholicisme en France, à garantir au clergé un traitement convenable, à donner au prince la nomination des évêques; il n'y a rien de plus. Pour tout le reste, c'est l'État qui dans les articles organiques règle seul les rapports de l'Église et du pouvoir civil. Dans cette distinction, il y a le juste sentiment de la souveraineté politique, souveraineté qui par sa nature ne souffre point de partage. Le sol de la France n'appartient qu'à ceux qui l'habitent, les citoyens seuls sont compétents pour régler leurs droits et leurs devoirs mutuels; le prince, dépositaire et gardien de ces droits, ne peut en transiger avec personne, car ce serait reconnaître une autorité étrangère, et aliéner en partie un pouvoir qui par essence est inaliénable et indivisible.

« Nier l'indépendance des gouvernements, — disait Portalis dans son rapport sur les articles organiques, — ce serait affaiblir, ce serait rompre les liens qui unissent les citoyens à la cité, ce serait se rendre criminel d'État.

« Les articles organiques consacrent ces grandes vérites, qui sont le fondement de tout ordre public, et indiquent toutes les précautions que la sagesse de nos pères avait prises pour en conserver le précieux dépôt.

« L'unité de la puissance publique et son universalité sont une conséquence nécessaire de son indépendance. La puissance publique doit se suffire à elle-même : elle n'est rien si elle n'est tout. Les ministres de la religion ne doivent point avoir la prétention de la partager ni de la limiter [1]. »

Rien de plus sensé que cette doctrine de Portalis; elle résume la tradition gallicane et l'expérience des

[1] Portalis. *Discours, rapports et travaux inédits sur le Concordat de* 1801. Paris, 1845, p. 87.

siècles. Si donc on proposait de faire un Concordat sur le modèle autrichien, nul doute qu'il n'y eût tout intérêt à s'en tenir à l'acte de 1801 comme à la sauvegarde de nos libertés. On ne peut que perdre à un nouveau traité.

Mais la question n'est pas là. Elle n'est pas entre Rome et la France, elle est entre l'Église de France et le souverain. Il ne s'agit pas du Concordat, qui est compatible avec toute espèce de réforme, il s'agit simplement des articles organiques. Doit-on en maintenir la sévérité, ou l'État peut-il sans inconvénient renoncer à certaines précautions qui ont eu leur raison d'être, mais que la liberté rendrait inutiles. Voilà le problème; c'est sur ce terrain solide et bien limité qu'il faut s'établir, si l'on veut arriver à une solution.

Dans l'introduction de son livre, M. Jules Simon a examiné en détail les difficultés que soulève la séparation politique de l'Église et de l'État; mais il me semble qu'il a grossi la question outre mesure, c'est ainsi que je m'explique comment un philosophe aussi sincère a reculé devant la liberté.

« Voici, dit-il, le dilemme dans lequel se trouve placé le gouvernement français à l'égard de l'Église catholique : ou conserver le Concordat avec tous les droits qu'il garantit, ou renoncer au Concordat et rendre immédiatement la liberté d'action à l'Église romaine. C'est-à-dire qu'il faut choisir entre ce qui existe ou une liberté à coup sûr embarrassante dans l'état actuel, puisqu'elle émancipe une association formidable dans un pays où il n'y a pas d'association, et qu'elle donne la pleine liberté de son action au seul pouvoir qui n'émane pas du pouvoir central[1]. »

La conclusion de M. Simon est qu'il ne peut y avoir

[1] Simon. *La liberté de conscience*, p. 40.

d'Église indépendante que dans un pays de liberté absolue comme l'Angleterre ou les États-Unis; autrement la liberté de l'Église est un monopole et un danger. Contre la toute-puissance d'une association privilégiée l'auteur ne voit qu'une barrière : le Concordat de 1801; c'est au nom de l'égalité qu'il soumet la religion à la tutelle générale de l'État.

Cette opinion, qui compte un grand nombre de partisans, me paraît excessive. D'abord je ne puis voir un privilége dans l'indépendance religieuse. Reconnaître aux fidèles de toutes les communions le droit de s'associer, d'administrer eux-mêmes les biens communs, de faire de la propagande, c'est accorder une liberté particulière et qui a un objet déterminé, ce n'est pas conférer un privilége, puisqu'il n'y a pas de citoyen qui ne soit ou qui ne puisse être membre d'une Église. Au contraire, ajourner les libertés particulières jusqu'au moment où l'on donnera la liberté universelle de tout faire et de tout dire, c'est l'erreur d'une école qui, avec des intentions droites, ne nous a jamais apporté que la révolution. Un peuple à qui l'on verse la liberté tout d'un coup ne résiste guère à cet enivrement subit, tandis que les libertés particulières font l'éducation d'un pays en lui donnant peu à peu l'habitude et le goût de ses propres affaires. En ce point rien ne vaut la liberté religieuse. Une Église indépendante est la meilleure des écoles pour former des citoyens. C'est dans les Églises de la Réforme qu'a germé, qu'a grandi cet esprit politique qui fait la force des Américains et des Anglais.

J'irai plus loin. Alors même que la liberté de l'Église serait un monopole, on devrait encore l'accepter, car la liberté est contagieuse de sa nature ; sans cesse on voit dans l'histoire comment le privilége finit par

devenir le droit commun. Pour que ce monopole fût injuste et dangereux, il faudrait qu'il cachât un empiétement sur les droits d'autrui, en ce cas je me range auprès de M. Simon. Mais si ce qu'on accorde à l'Église est le simple exercice de la liberté, à quel titre combattrai-je cette faveur? Sans doute je puis regretter que la loi m'interdise ce qu'elle permet à une corporation mieux partagée; mais tant que je ne suis pas atteint, il me semble que c'est une jalousie stérile que d'envier à l'Église un avantage qui ne me gêne pas et qui peut même me profiter quelque jour.

Je n'admets pas non plus qu'il n'y ait point de milieu entre le régime du Concordat et la liberté absolue; raisonner ainsi, c'est méconnaître le caractère des articles organiques et la marche des choses humaines. Tout au contraire, c'est une réforme qui doit se faire par degrés comme toutes les réformes durables, et ce qui la rend sans danger, c'est que l'État peut la mesurer aux besoins du moment.

Loin donc d'accepter le problème dans les termes que pose M. Simon, je le réduis à ceci : chercher si le temps est venu de modifier les articles organiques en partant des principes suivants : Maintenir en son entier la souveraineté de l'État, laisser à l'Église toute la liberté compatible avec la souveraineté politique, n'accorder aucun privilége civil ni au culte ni au clergé. Ai-je besoin d'ajouter que c'est une question neuve où chacun apporte ses doutes plutôt qu'une opinion faite, où, dans tous les cas, cette opinion toute personnelle ne peut engager que celui qui l'émet?

Dans son rapport sur les articles organiques, Portalis fait une distinction qui est du plus haut intérêt :

« Tout gouvernement, nous dit-il, exerce deux sortes de

pouvoir en matière religieuse : celui qui compète essentiellement au magistrat politique en tout ce qui intéresse la société, et celui de protecteur de la religion elle-même.

« Par le premier de ces pouvoirs, le gouvernement a droit de réprimer toute entreprise sur la temporalité, et d'empêcher que sous des prétextes religieux on ne puisse troubler la police et la tranquillité de l'État; par le second, il est chargé de faire jouir les citoyens des biens spirituels qui leur sont garantis par la loi portant autorisation des cultes qu'ils professent.

« De là, chez toutes les nations policées, les gouvernements se sont conservés dans la possession constante de veiller sur l'administration des cultes, et d'accueillir, sous des noms qui ont varié suivant les temps et les lieux, le recours exercé par les personnes intéressées contre les abus des ministres de la religion, et qui se rapporte aux deux espèces de pouvoir dont nous venons de parler[1]. »

Cette distinction est fondamentale. Un État qui n'est pas chrétien, la Turquie par exemple, n'est point désarmé devant les associations religieuses qui vivent sur son territoire; autrement il y aurait deux souverains dans un même empire. Il y a donc un droit de police qui ne tient pas à la croyance, un droit qui appartenait aux empereurs païens, et qui appartient aujourd'hui aux souverains protestants qui ont des sujets catholiques, un droit qu'on ne peut refuser aux princes catholiques, à moins de prétendre qu'en acceptant l'Évangile ils ont abdiqué. A côté de cette autorité essentielle, les princes catholiques exercent certaines prérogatives, une certaine surveillance sur la discipline ecclésiastique; mais on comprend que ce second pouvoir n'est pas de même nature que le premier. C'est un accessoire, c'est un privilége introduit par l'usage ou accordé par le Pape, ce pri-

[1] Portalis. *Discours, rapports*, etc., p. 85.

vilége peut varier ou disparaître sans que les droits de souveraineté en soient entamés. Le Concordat, par exemple, prévoit le cas où les successeurs du Premier Consul ne seraient pas catholiques; il décide qu'en ce cas il faudrait une convention nouvelle pour régler les prérogatives du souverain et la nomination aux évêchés. N'est-il pas évident que ce changement n'attaquerait en rien la suprématie de l'État ?

Il y a donc dans les articles organiques deux espèces de dispositions : les unes règlent la police extérieure des associations religieuses, les autres ont pour objet d'assurer la protection de la discipline. Ce sont deux catégories distinctes, que l'État peut modifier séparément, ce qui mène à une conclusion singulière qu'on n'a pas assez remarquée. On confond souvent la liberté religieuse avec la séparation de l'Église et de l'État; ce sont deux choses différentes, quoiqu'elles aient une foule de points communs. En Angleterre, par exemple, il y a une grande liberté religieuse, quoiqu'il y ait une Église privilégiée; d'un autre côté on peut supposer une législation où l'État ne s'occuperait des différentes Églises que pour les tenir dans une commune servitude. On voit donc que le problème est moins simple et moins absolu que ne le suppose M. Simon.

Étudions séparément chacune de ces deux questions, et parlons d'abord de la police de l'État.

En France, les articles organiques ont très-fortement constitué ce droit de surveillance; ce sont les lois de Louis XIV que Portalis a résumées dans son travail, qui ne se ressent guère de l'esprit libéral de la Constituante. On dirait que 89 a passé comme un orage, et n'a rien laissé après lui.

C'est au prince qu'il appartient d'autoriser les con-

ciles provinciaux, comme toute autre assemblée; à lui de permettre l'établissement des Ordres religieux, car nulle corporation ne peut se former sur le territoire sans son aveu. Seul, il a le droit de régler les cérémonies extérieures, car la police de la rue est de son ressort. Il peut empêcher que la bénédiction nuptiale ne soit donnée à des gens qui ne sont pas mariés civilement, car cette bénédiction serait un encouragement au concubinage, et par conséquent un délit. Il a le droit de proscrire ou de régler la mainmorte, car toute communauté est une personne civile qui ne peut exister qu'aux conditions imposées par l'État. Enfin il peut poursuivre par les voies judiciaires et punir toute attaque aux lois, tout délit commis dans le temple, car le prêtre est citoyen, et doit l'exemple du respect[1].

Je ne me fais pas le défenseur de toutes ces mesures. Si j'approuve la prohibition de la mainmorte et la protection accordée au mariage civil, c'est-à-dire à la publicité et à la sincérité des unions, je n'hésite pas à reconnaître que la liberté religieuse n'est pas complète là où le droit de réunion et de propagande n'existe point pour toutes les communions. En citant ces dispositions, qui concernent tous les cultes, je n'ai voulu prouver qu'une seule chose, c'est que la liberté religieuse ne tient point nécessairement à la séparation de l'Église et de l'État; on pourrait l'accorder dès aujourd'hui sans toucher au Concordat. D'un autre côté, on déchirerait les articles organiques, que les catholiques n'obtiendraient pas l'indépendance, car ces maximes sévères qu'énonce Portalis font partie de notre droit public. C'est la loi commune qui soumet

[1] Articles organiques, 4, 45, 54, 73, etc.

au bon vouloir de l'autorité le droit de réunion comme le droit d'association, il n'y a aucune différence entre le fidèle et le citoyen; tant que la loi civile n'accordera pas la liberté, il faudra donc que l'Église, comme toute autre corporation, s'incline devant la suprématie de l'État.

Passons maintenant à la seconde partie du problème, cherchons ce que donnerait la séparation de l'Église et de l'État. Voyons quel est aujourd'hui le rôle du prince, considéré comme protecteur des canons. Peut-être étonnerai-je plus d'un lecteur en lui disant qu'en ce point la plupart des articles organiques sont tombés en désuétude. Portalis rétablissait l'ancien droit gallican comme si la Révolution n'eût rien changé en France; cette antique rigueur est tombée avec l'Empire. Peu à peu l'Église s'est émancipée d'une surveillance qui n'était pas bien sévère, tandis que l'État a laissé faire, soit qu'on n'eût plus les inquiétudes de Louis XIV, soit qu'on ne se reconnût plus les mêmes droits.

Le premier et le troisième des articles organiques décident qu'aucune bulle, aucun décret même d'un concile général ne pourront être reçus, publiés, imprimés en France sans l'attache du gouvernement; aujourd'hui ces bulles et ces décrets ne sont-ils pas reproduits dans les journaux, et même dans les mandements épiscopaux, sans la moindre difficulté?

On a conservé, dira-t-on, l'enregistrement officiel comme une condition nécessaire pour autoriser les changements de discipline. Mais tous les jours la discipline change sans que l'État s'en inquiète. Napoléon avait établi un seul catéchisme pour la France : c'était celui de Bossuet, avec quelques additions impériales. Qu'est devenu ce catéchisme, approuvé

et recommandé par un décret formel du cardinal Caprara, légat *à latere* du Saint-Siége et du pape Pie VII?

Napoléon avait décidé l'établissement d'une seule liturgie. Où en est cette disposition des articles organiques? Les liturgies provinciales ont subsisté, et si l'unité se fait aujourd'hui, c'est par l'introduction de la liturgie romaine, sans l'agrément de l'État, au mépris de nos anciennes libertés et des doctrines maintenues par Portalis[1]. L'État a-t-il pensé qu'il n'avait pas d'intérêt direct dans cette question. Je l'ignore; mais, sous Louis XIV, introduire en France l'office de saint Grégoire VII eût été considéré comme une atteinte à la couronne, et le Parlement y eût vu peut-être un crime de lèse-majesté.

Quel compte tient-on de la célèbre Déclaration de 1682 et de l'obligation de l'enseigner, que le vingt-quatrième des articles organiques impose aux professeurs des grands séminaires? Cet ordre n'est pas exécuté, la raison en est simple, c'est chose impossible. Les évêques de 1682 ont proclamé une opinion et non pas un dogme. Bossuet a toujours soutenu que cette opinion, reçue de toute ancienneté en France, était une part de nos libertés; jamais il n'a prétendu en faire un article de foi. Comment forcer un prêtre à enseigner exclusivement une opinion libre et qui aujourd'hui a peu de faveur dans l'Église?

Au fond, l'État ne se préoccupe guère de la Déclaration de 1682. Le seul article qui pourrait le toucher est celui qui proclame l'indépendance des rois; mais on sent bien que de ce côté on n'a plus rien à craindre de Rome. C'est l'opinion publique qui au moyen âge

[1] *Discours, rapports*, p. 265.

donnait aux foudres de l'Église une force terrible; aujourd'hui la prudence des Papes laisse en repos une arme inutile. Ce sont des traits émoussés qui depuis longtemps ont perdu toute leur vertu. Pie IX a frappé de nullité les lois du Piémont et de l'Espagne qui supprimaient des couvents et vendaient des biens de mainmorte [1]; on a vu dans cette menace une antique formule de la chancellerie romaine, et non pas une attaque à la souveraineté. Notre société laïque ne comprend même plus ces prétentions d'un âge évanoui.

L'indépendance de l'État a ôté toute importance politique au problème de l'infaillibilité du Pape. En religion, c'est une question énorme; il n'est pas douteux que la proclamation d'un nouveau dogme par le Pape seul ne commence une phase nouvelle dans le catholicisme; mais pour la société civile cette doctrine n'offre plus de dangers. Autrefois quand un Grégoire VII, un Boniface VIII pouvaient mettre la souveraineté en interdit, les rois avaient un grand intérêt à contester une infaillibilité qui plaçait leur couronne dans la main d'un étranger. La bulle *In cœnâ Domini*, que les Papes ont promulguée pendant quatre siècles, cette bulle dont le comte de Maistre vante la sagesse supérieure, excommuniait tout prince qui jugeait un évêque ou un prêtre, tout tribunal qui se mêlait des bénéfices ou de la dîme, tout roi qui établissait un nouvel impôt sur son peuple, hors les cas portés par le droit ou sans une permission expresse du Saint-Siége; reconnaître en pareil cas l'autorité du Pape, n'était-ce pas lui donner l'empire? Mais aujourd'hui

[1] Allocution du pape Pie IX, prononcée dans le consistoire du 26 juillet 1855. Simon, p. 366 et 385.

comment supposer que Rome, oubliant la sagesse de Clément XIV et de Pie VI, ressuscite de pareilles prétentions? ne faudrait-il pas que toutes les idées changeassent en Europe avant qu'on pût s'inquiéter d'un nouveau Sixte-Quint?

C'est ainsi que peu à peu sont tombés les articles organiques; l'État s'est retiré des questions purement religieuses; l'Église, en se sentant plus libre, a étendu son action; des deux parts le lien s'est relâché, et si l'on veut chercher quels sont les droits effectifs qui restent au prince comme protecteur des canons, en d'autres termes quels sont les liens qui rattachent encore l'Église à l'État, on verra bientôt que tout se réduit aux quatre points suivants : L'appel comme d'abus, le traitement du clergé, la nécessité de l'autorisation préalable en certains cas, la nomination des évêques. Le premier et le troisième point sont établis par les articles organiques, les deux autres par le Concordat. Voyons quelle est l'importance de ces priviléges, cherchons ce que l'Église et l'État peuvent gagner ou perdre à leur maintien.

L'appel comme d'abus a un double caractère. D'un côté, le Conseil d'État punit des délits civils, quand il empêche que sous un prétexte religieux on ne trouble la paix publique; de l'autre, il maintient la discipline reçue en France, quand il blâme toute atteinte portée aux franchises et coutumes de l'Église gallicane[1]. De ces deux dispositions la première subsistera sous tous les régimes, la séparation ne ferait sans doute que substituer au Conseil d'État un tribunal plus sévère; la seconde tient à l'union des deux puissances et tomberait avec elle.

[1] Articles organiques, 6.

Dans ces dernières années les évêques de France se sont plaints de cette juridiction, mais avec peu de fondement, ce me semble. Dès que l'État protége l'Église, il a droit de mettre des conditions à la faveur qu'il accorde; ces conditions sont le maintien de la discipline, car la discipline est la règle et la loi de l'association ; on ne peut l'altérer sans la permission de l'État. Toute innovation est un changement de statuts qu'il a droit de connaître et d'apprécier. On ne peut modifier sans lui un contrat où il est partie. L'appel comme d'abus n'est donc pas une entreprise sur le spirituel, comme on l'a dit; il n'est pas besoin d'avoir étudié les Pères pour juger en pareil cas. Savoir si les canons ou les articles organiques ont été respectés, c'est une question de droit et non point de théologie; il n'est pas nécessaire d'être catholique pour la décider. En même temps il faut reconnaître que de toutes les façons d'agir contre une usurpation religieuse, il n'y en a pas de plus douce ni de plus légitime qu'un blâme public et un appel à l'opinion.

D'un autre côté, il faut avouer qu'à mesure que l'esprit public s'habitue à l'indépendance de l'Église, l'appel comme d'abus est une arme qui s'affaiblit. Pour les sépultures, par exemple, cette question qui a tant agité nos pères, on laisse au prêtre une entière liberté; personne aujourd'hui ne voit une oppression ou un scandale public dans le refus des dernières prières. Si donc l'Église renonçait à la protection de l'État pour être seule maîtresse de sa discipline, l'appel comme d'abus pourrait aisément disparaître sans que la puissance publique en fût affaiblie.

Une question plus grave est celle du traitement. Le salaire, dit-on, fait du prêtre un fonctionnaire public

et justifie la surveillance et l'action de l'autorité. La séparation de l'Église et de l'État a pour première condition la suppression du traitement, et même, si l'on en croit M. Simon, la reprise des édifices qui servent au culte et qui appartiennent au domaine public. Est-ce à ce prix qu'on veut acheter l'indépendance?

Non certes, et, selon moi, un pareil trouble, qui changerait toutes les habitudes, qui mettrait le culte en danger serait un mal sans compensation. Mais n'est-ce pas outrer et déplacer le problème? Qu'est-ce qui constitue le fonctionnaire? est-ce le service? est-ce le salaire? Si c'est le service, cette qualité n'appartient pas au prêtre. Il est sans doute un ministre de morale, mais il enseigne au nom d'une autorité plus haute que celle de l'État; alors même que la loi cesserait de le reconnaître, il conserverait son mandat et son action. Reste donc le salaire; c'est là un fait accidentel qui ne peut altérer le caractère du prêtre. Si en 1790 l'Église de France avait sauvé une part de ses biens; si, comme en Allemagne, on avait attaché un bénéfice à chaque presbytère pour en rémunérer le pasteur, il est évident qu'on ne regarderait pas le curé comme un fonctionnaire, cependant qu'y aurait-il de changé dans son rôle? Ne nous payons pas de mots. Quand l'État salarie le culte, il n'est que l'intermédiaire et le caissier des fidèles; c'est ainsi seulement qu'on peut expliquer comment, sans se mettre en contradiction avec lui-même, l'État peut entretenir quatre religions diverses et opposées. Si d'ailleurs on voulait modifier la nature de ce traitement, rien ne serait plus aisé que d'en faire une dépense communale et obligatoire. L'État s'effacerait derrière le fidèle, en même temps qu'il lui rendrait le sentiment de ses devoirs et de

ses droits religieux. Je n'imagine pas de réforme plus utile ni plus chrétienne.

Aux États-Unis, on est allé plus loin; c'est le fidèle qui paye directement le culte et le pasteur. En viendrons-nous là? J'en doute, quoique cette opinion ait des partisans respectables. L'exemple de l'Amérique est moins concluant qu'on ne suppose d'ordinaire. En mettant le prêtre dans la dépendance de son troupeau, en le forçant à tendre la main, on gêne une indépendance nécessaire; je vois que Channing, le plus ardent ami de la liberté religieuse, demande cependant à l'État de donner au ministre la sécurité dont il a besoin pour qu'on l'écoute et qu'on le respecte[1]. Plus que personne Channing repoussait l'intervention de la politique dans les choses spirituelles, mais il maintenait ce sage principe, qu'en religion comme en éducation, l'État a un devoir à remplir. Ce devoir, ce n'est pas de choisir une Église, ce n'est pas de s'attribuer le monopole de l'enseignement, c'est de protéger l'existence des Églises et des écoles, c'est d'empêcher que l'égoïsme et l'avarice ne livrent à la barbarie les générations nouvelles et ne mettent la société en péril. Le respect de la liberté ne peut pas aller jusqu'à permettre à l'individu de ruiner l'avenir.

Ce que l'État peut faire pour le culte ne dépassera jamais le nécessaire. Si l'on veut que la religion fleurisse et prenne une plus grande place dans la vie des citoyens, il faut donner plus de liberté à l'administration de l'Église et aux fondations. Que l'État ne souffre pas la mainmorte, ou qu'il la renferme dans

[1] *La religion est un principe social*, dans les *Œuvres religieuses* de Channing. Paris, 1858, p. 268.

d'étroites limites, c'est chose juste; mais quel danger y a-t-il à ce que le fidèle s'intéresse de sa personne et de sa bourse à l'entretien du culte, à la propagation de la religion? On abusera des mourants, dit-on; mais les tribunaux sont là; ne vous défiez pas toujours de la justice. Si vous restreignez les legs, si vous craignez des donations arrachées à la peur de la mort, du moins laissez les vivants fonder des oratoires, des chapelles, des écoles, sans ces mille formalités qui paralysent toutes les volontés. Sous prétexte de protéger l'Église, ne la mettez pas en interdit. Pour fonder de loin en loin une succursale, il faut en France la permission de l'autorité; aux États-Unis, on bâtit une église par jour, sans que la dépense lasse jamais la piété ni la générosité des fidèles; la liberté suffit à tout. Pourquoi ne pas imiter cet exemple? On a souvent remarqué que les nations protestantes avaient plus de disposition pour la vie politique que n'en témoignent les nations catholiques. Selon moi, cette supériorité tient moins au dogme qu'à la part active que chacun prend à son Église. Sans doute le rôle du laïque est plus réduit dans l'Église catholique, mais il reste les fabriques, les fondations, les œuvres de charité : c'est un champ assez vaste pour une activité féconde; et, ne l'oublions pas, toute association religieuse est une école où se forme le citoyen.

Reste la nomination des évêques; le Concordat l'attribue au souverain, en réservant au Pape l'institution. Quoique depuis 1801 on ait fait un usage louable de cette prérogative, et qu'on ne puisse alléguer de choix indignes, il faut avouer cependant que ce mode d'élection se concilie mal avec l'indépendance légale de l'Église. D'un autre côté, le

clergé catholique est un corps si considérable qu'on peut demander certaines garanties contre de mauvais choix politiques. La discipline de l'Église se prête en ce point à toutes les combinaisons ; le système le plus acceptable pour l'État me semble celui qui fait nommer l'évêque par le chapitre de la cathédrale, et qui laisse au prince le droit d'exclure un homme dangereux. C'est un retour aux anciens usages, c'est ainsi que les choses se passent en Prusse, en Hanovre, en Suisse, et il me semble que ce serait la meilleure transition vers la liberté absolue.

En résumé, on voit que nous sommes plus près qu'on ne pense et de la liberté religieuse et de la séparation de l'Église et de l'État. Pour le premier point il suffirait d'un seul article de loi qui abrogeât des dispositions vieillies et repoussées par nos mœurs ; pour le second, rien ne serait plus facile que de dénouer un lien qui se relâche tous les jours.

Cette seconde réforme est peut-être moins urgente que la première, mais aurait-elle moins d'effet ? Ici je me rapproche de M. Simon, je crois que ce serait un fait immense ; l'esprit de la législation changerait au grand avantage de l'Église et de l'État. Ce serait l'abandon d'une politique vieillie, qui depuis tant de siècles a toujours troublé la religion, l'Église, les rois et les peuples ; ce serait l'avénement de la justice et le règne politique de l'Évangile.

L'Église obtiendrait ce qu'on demande pour elle depuis vingt ans, l'indépendance ; mais du même coup il lui faudrait renoncer à ces rêves de souveraineté qui mettent l'opinion en défense contre des prétentions surannées. Le grand malheur de l'Église, au temps passé, a été ce qu'Arnaud nommait justement l'hérésie de la domination ; c'est maintenant dans

une voie nouvelle qu'il lui faut entrer pour reconquérir l'opinion et pour entraîner les âmes après soi. L'Église a été tour à tour libre et persécutée, souveraine et persécutrice, dominée et administrée par les rois; il lui reste à essayer d'un régime plus évangélique et plus sûr, le régime d'une paisible et pleine liberté.

L'État gagnerait à l'abandon de priviléges plus apparents que réels. Cette prétendue protection l'expose à des demandes et à des plaintes qui ne sont plus de notre siècle. Il ne se fait pas un progrès dans l'enseignement qu'on ne réclame contre les droits de la science et de la vérité; il ne s'ouvre pas une école ou une chapelle protestante qu'on ne crie à l'abandon et à l'injustice. En ne voulant plus être que laïque, l'État, ferait cesser tous ces ennuis; sans rien perdre de l'appui que toutes les Églises donnent à l'autorité, il en finirait d'un coup avec ces jalousies perpétuelles qui laissent toujours un mauvais levain dans les esprits.

La France y trouverait une situation nette qui a toujours été de son goût; il n'est pas de nation qui respecte plus sincèrement la religion, il n'en est point qui soit plus chatouilleuse à l'endroit de la liberté civile. Dans le temple, chacun écoute et respecte le ministre; mais c'est toujours avec méfiance et regret qu'on voit le prêtre se mêler à la politique, et plus d'une fois on l'a prouvé. Cette indépendance est une tradition antique; c'est une partie de notre caractère national, voilà pourquoi il n'est aucun peuple qui soit aussi bien préparé à la séparation de l'Église et de l'État. S'il est un pays qui en Europe puisse inaugurer cette nouvelle et féconde politique, ce pays c'est la France.

Je n'ai fait qu'indiquer toutes ces questions, qui

demanderaient chacune un long examen : j'ai voulu seulement appeler l'attention du lecteur sur un sujet dont l'importance s'accroît tous les jours; je finirai par une sérieuse réflexion. On se plaint de la centralisation, on sent que trop souvent elle gêne et réduit la liberté. Ces plaintes sont justes, mais le remède aux maux dont on souffre n'est pas facile à trouver. Avec les progrès mutuels de la science et de l'industrie, chemins de fer, télégraphes et le reste, il est clair que les intérêts matériels iront de plus en plus dans la main de l'État. On peut sans doute laisser aux municipalités une part plus grande dans le soin de leurs propres affaires, mais on ne reconstituera pas des provinces, la vie politique sera toujours à Paris. Il y a des siècles qu'un instinct invincible nous pousse à l'unité ; c'est notre force et quelquefois aussi notre faiblesse. On ne refait pas un peuple, c'est là une chimère dont il serait temps de revenir, mais on peut chercher un contre-poids à un penchant dont l'excès est dangereux. Pour modérer ce qu'il y a d'énorme dans l'administration, il nous faut une grande indépendance morale. C'est dans l'âme qu'il nous faut enraciner la liberté. Voilà ce qui fait le prix de l'éducation, des lettres, de la presse, de la tribune, de tout ce qui soutient l'énergie de la pensée humaine, voilà surtout ce qui donne à la religion une valeur inestimable. L'homme n'est quelque chose que par la foi, il ne se sacrifie que pour des idées, il ne résiste qu'au nom du devoir, c'est pourquoi, à ne considérer que les choses de la terre, la question religieuse est plus que jamais un des plus grands problèmes de l'avenir.

Juillet 1857.

LA LIBERTÉ RELIGIEUSE EN ALLEMAGNE

STAHL ET BUNSEN.

Voici deux pamphlets qui de l'autre côté du Rhin occupent vivement l'opinion. En quelques mois les *Signes du Temps* ont eu trois éditions, il a fallu réimprimer la réponse de M. Stahl au lendemain de la publication. Le nom des deux rivaux et le sujet en dispute expliquent ce bruit qui n'est pas près de finir; il s'agit d'un terrible problème, et ce n'est pas l'Allemagne seule qui a un intérêt dans le débat.

L'auteur des *Signes du Temps* est M. le chevalier de Bunsen, ancien ministre de Prussè à Londres. On n'a pas oublié qu'à la veille de la guerre M. Bunsen aima mieux résigner sa position que de servir une politique dont il voyait le danger : c'est dire assez que c'est un homme de cœur et qui ne sacrifie point ses convictions à sa fortune. Comme savant, M. Bunsen est célèbre par ses travaux sur l'ancienne Rome et sur l'Égypte des Pharaons. Son livre sur *Hippolyte et son Temps* est une étude considérable sur les origines chrétiennes, et le voici qui vient de nous donner une philosophie du langage et de l'histoire dans un grand ouvrage intitulé *Christianisme et Humanité*[1] ou l'au-

[1] *Christianity and Mankind*, Londres, 1854; 7 vol. in-8. C'est une refonte de l'*Hippolyte*, mais avec des additions si considérables qu'elles en font un livre nouveau.

teur aborde avec autant d'érudition que de sincérité les questions les plus délicates de la science moderne. On voit que l'ancien ministre de Prusse est un esprit vaste et ardent qui ne recule devant aucun problème. Ajoutons que la noblesse de son caractère, de longs services publics où la religion a eu sa part, tout enfin, jusqu'à ses cheveux blancs, donne à M. Bunsen le droit de parler avec autorité et d'être entendu avec respect.

M. Stahl, élève distingué de Schelling, auteur d'une philosophie du droit où la théologie tient une grande place, professeur à l'Université de Berlin, conseiller d'Église, membre de la Chambre haute, est connu en Allemagne par la chaleur de sa piété et de son éloquence. Étranger en Prusse par son origine et israélite de naissance, c'est à sa parole et à sa plume qu'il doit la position qu'il s'est faite. C'est par le droit du talent qu'il est la tête et l'espoir d'un parti tout-puissant à Berlin. On le considère comme un des avocats les plus habiles et les plus zélés de ce qu'on nomme l'orthodoxie luthérienne. Soutiendra-t-il par ses efforts des priviléges menacés de toutes parts? C'est chose douteuse; mais ce n'en est pas moins un rude jouteur, et qu'on ne remplacera pas aisément :

. . . . . Si Pergama dextrâ
Defendi possent, etiam hâc defensa fuissent.

Du reste, quels que soient le mérite et le rang des deux adversaires, leur importance personnelle s'efface devant la grandeur de la question qu'ils agitent, question qui trouble le monde depuis trois siècles, et qui aujourd'hui est plus brûlante que jamais. Ce que réclame M. Bunsen, c'est la liberté de conscience,

la liberté des cultes, l'indépendance politique des Églises, trois points qui se tiennent de plus près qu'on ne le suppose communément. La liberté de conscience n'est qu'un mot s'il est interdit de s'unir avec des frères et d'adorer Dieu en commun; et là où la liberté des cultes est sincère et complète, l'Église privilégiée demande tôt ou tard à se séparer de l'État. La raison en est simple : les dissidents, qu'on laisse d'autant plus libres qu'on ne les paye pas, s'organisent, parlent, agissent, prospèrent; leur succès fait sentir à l'Église nationale que son privilége consiste trop souvent à être la seule opprimée, et qu'un salaire ne vaut pas l'indépendance. Menacée par le zèle de ses rivaux, l'Église, qui s'endormait dans sa toute-puissance, s'éveille pour lutter; si elle ne rejette pas un traitement public, qui, après tout, lui vient des fidèles par la main de l'État, au moins demande-t-elle à sortir d'une tutelle onéreuse et à s'administrer librement. Indépendance absolue de l'Église, c'est le cri des catholiques partout où le catholicisme n'est pas religion d'État, c'est en Angleterre un vœu qui gagne jusqu'à l'Église établie, c'est aussi ce que M. Bunsen demande pour la Prusse, comme le seul moyen d'assurer la liberté des cultes et d'en faire une vérité.

On voit qu'en Allemagne et en Angleterre on remue un problème dont nous cherchons aussi la solution. Chaque jour rend plus sensible la solidarité qu'établit en toute l'Europe une même religion, un même degré de civilisation. C'en est assez pour nous intéresser à la lutte que soutient M. Bunsen. Rien n'est meilleur que de suivre chez un peuple voisin, et en simple spectateur, ces grandes discussions qui troublent les meilleurs esprits une fois qu'on s'y engage en per-

sonne. De loin on voit mieux les choses, on est au-dessus des nuages que soulèvent les préjugés, les intérêts, les passions, et ce rôle de juge a cela d'excellent, qu'en nous attachant à la vérité seule, il affermit notre cœur et lui donne plus de sagesse et plus d'énergie.

Je ne m'excuserai point de parler religion, je ne suis point de ceux qui croient que de pareilles questions sont interdites à un laïc, comme si la vérité et le salut étaient pour un laïc des problèmes indifférents. Du reste aujourd'hui, et c'est un heureux symptôme, le public comprend mieux quelle est l'importance véritable de toutes les discussions religieuses, qui ne sont pas de vaines curiosités théologiques, et je sais par expérience que rien ne saisit plus fortement le lecteur. Qu'on adopte ou qu'on repousse les jugements de l'écrivain, on est de feu pour de pareilles questions, et on a raison. Pour qui va au fond des choses, la religion n'est pas seulement le premier intérêt de l'individu dans ses rapports avec Dieu, elle est aussi le suprême intérêt de la société, la mesure et la règle de la civilisation. En traiter, ce n'est donc pas entrer sur un domaine interdit, c'est au contraire aborder un sujet qui touche tout homme éclairé, c'est philosopher dans le sens le plus élevé de ce mot, c'est étudier de près ce qui fait la grandeur et la faiblesse des individus, des peuples, des États.

En effet, ce qui constitue la vie d'un peuple ce ne sont pas les miracles de l'industrie ; pour mieux dire, tous ces chefs-d'œuvre qui adoucissent nos besoins ne sont quelque chose que par le travail qu'ils représentent et par l'idée qu'ils expriment. Ce qui fait la beauté de ces prodigieuses machines, c'est qu'elles

sont animées par l'esprit de l'homme qui les crée pour agir. La pensée, telle est la vraie force et la vraie richesse d'un pays; si jamais cette séve puissante se ralentit et ne va plus porter la vie au moindre rameau, tout languit et tout meurt. Je n'en veux d'exemple que le monde romain.

Or, l'idée suprême d'un peuple, celle qui lui donne la règle du vrai, du beau, du bien, celle qui souvent décide de ses penchants, de ses vertus et de ses vices, c'est la religion. Les premières idées que nous recevons de notre mère sont des idées chrétiennes, et ce sont elles qui continuent de nous guider alors même que nous avons perdu la foi de notre enfance. Notre langue, nos sciences, nos arts, nos mœurs, notre vie publique et privée, tout chez nous est imprégné de christianisme, et tel se dit incrédule qui, fort heureusement pour lui et pour la société, pratique par habitude l'Évangile qu'il dédaigne parce qu'il ne l'a pas lu.

Jamais, du reste, l'importance civile de la religion n'a été plus sensible qu'aujourd'hui. En tout pays la richesse s'accroît de telle façon qu'on s'en effraye, et non pas sans raison. De soi la richesse est chose indifférente; c'est un instrument pour le bien comme pour le mal. Si l'on en use dans un esprit chrétien pour répandre à pleines mains l'éducation et le travail, pour moraliser l'industrie, pour soulager d'incurables misères, la prospérité publique est un bienfait. Mais si la religion ne sert pas de contre-poids à l'argent, si l'on s'abandonne à la facilité des jouissances matérielles, si l'or ne fait qu'abaisser et corrompre les âmes en allumant partout la soif du luxe et la fureur du jeu, si enfin, en irritant les passions du riche et l'envie du pauvre, la fortune

remue ce fonds sauvage que chacun a dans le cœur, alors toute cette richesse n'est qu'une malédiction, et le châtiment est prochain.

On voit quelle est la grandeur du problème, il ne faut pas craindre de l'envisager. Si le réveil religieux dont nous sommes témoins est chose sérieuse, si ce n'est pas une mode apportée par le vent du midi et qui s'envolera au premier souffle du nord, il faut aborder de front la question religieuse avec tout le respect, mais aussi avec toute la franchise que demande un pareil sujet.

Au déclin de la république romaine, quand le scepticisme rongeait les âmes, Varron voulait que les philosophes et les politiques gardassent pour eux leur incrédulité, mais qu'on eût soin de respecter la religion officielle pour laisser au peuple le seul frein qui le maintienne. Dans le dernier siècle, plus d'un esprit fort a raisonné comme Varron; aujourd'hui, grâce à Dieu, on ne veut plus de cette prudence hypocrite qui n'est qu'un athéisme de bonne compagnie. Si M. Bunsen entre de nouveau dans la lutte, s'il affronte sans crainte les injures et les calomnies qu'entraîne d'ordinaire une discussion aussi délicate, c'est qu'il croit que la religion est vraie, et qu'elle a besoin de la liberté. N'ayons pas moins de courage. Quand il s'agit du christianisme, trop de gens en France reculent avec effroi devant une heure de réflexion, et s'imaginent qu'ajourner la question c'est la résoudre. Si la liberté religieuse est chose juste et nécessaire, demandons-la comme un droit sacré; si au contraire la tolérance n'est qu'une concession politique qu'on fait à l'erreur, si la liberté est le fléau de la religion, défendons l'intolérance et combattons la liberté. Notre devise en ce point est celle de Gœthe.

Toute erreur est un mal qui s'accroît par la durée, et nous disons avec le poëte philosophe : *Ne nous lassons pas de combattre l'erreur, car elle ne se lasse pas d'agir*[1].

Avant tout, voyons comment l'idée de liberté religieuse est entrée dans le monde moderne. Dresser la généalogie d'une idée, c'est le vrai moyen d'en discerner le faux et le vrai ; en ce point l'histoire nous en dira toujours plus que le raisonnement.

Si l'on prend l'Église catholique à la fin du quinzième siècle, à la veille de la Réforme, on voit qu'elle est maîtresse de l'Occident, l'empire des âmes lui appartient sans partage. L'Église n'entend souffrir d'autre foi que la sienne, sinon chez les juifs, qu'elle garde comme des témoins nécessaires, et pour qui Rome est en général moins cruelle que les rois. Poursuivre l'infidélité, abattre l'hérésie par tous les moyens, livrer les coupables au bras séculier quand il y va de la mort, frapper le rebelle jusque dans ses enfants, flétrir d'infamie son cadavre et livrer aux vents ses cendres détestées, c'est un droit que l'Église maintient comme une prérogative sacrée et devant laquelle tous les princes s'inclinent. Ce n'est pas, du reste, un droit nouveau ; il suffit d'ouvrir le seizième livre du Code théodosien pour voir que du jour où l'Église a été dominante, elle s'est appuyée sur l'autorité temporelle pour étouffer toute contradiction. Dans ses *Rétractations*, saint Augustin s'accuse d'avoir dit qu'il n'aimait pas que la puissance séculière usât de violence pour ramener les schismatiques à la foi[2].

[1] Gœthe, *Maximen*, 3. *abth. Der Irrthum wiederholt sich immerfort in der That, desswegen mus man das Wahre unermudlich in Worten wiederholen.*

[2] *Retract.*, liv. II, ch. v. *Sunt duo libri mei contra partem Donati*

Ailleurs il trouve injuste que ceux *qui tuent les âmes et qui font des morts éternelles* se plaignent de souffrir une mort temporelle[1]. Réduire l'hérésie par la douceur, et, si ce moyen est impuissant, l'étouffer par la force, c'est la doctrine constante de l'Église, doctrine qui n'a pas varié depuis Constantin et qui s'enseigne encore aujourd'hui[2]. Rien ne serait plus aisé que d'amonceler les preuves, s'il ne suffisait de citer Bossuet, écho fidèle de la tradition.

« Le prince, dit-il — (en citant à faux saint Paul, qui ne parle que de la justice temporelle), — le prince est ministre de Dieu ; ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée. Quiconque fait mal, le doit craindre comme le vengeur de son crime[3]. » *Il est le protecteur du repos public, qui est appuyé sur la religion, et il doit soutenir son trône, dont elle est le fondement. Ceux qui ne veulent pas souffrir que le prince use de rigueur en matière de religion, parce que la religion doit être libre, sont dans une erreur impie.* Autrement il faudrait souffrir dans tous les sujets et dans tout l'État l'idolâtrie, le mahométisme, le judaïsme, toute fausse religion, le blasphème, l'athéisme même, et les plus grands crimes seraient les plus impunis[4]. »

Ce ne fut point contre cette terrible juridiction que

in quorum primo dixi : non mihi placere ullius secularis potestatis impetu schismaticos ad communionem violenter arctari. Et vere tunc mihi non placebat, quia nondum expertus fueram vel quantum mali auderet impunitas, vel quantum eis in melius mutandis conferre posset diligentia disciplinæ.

[1] *Tract.* II, *in Joann.*, n° 14. *Videte qualia faciunt et qualia patiuntur, occidunt animas, affliguntur in corpore, sempiternas mortes faciunt et temporales se perpeti queruntur.*

[2] Devoti, *Instit. canonicæ*, liv. IV, tit. IV et suiv. Permaneder, *Kirchenrecht*, § 563, et surtout Philipps, *Kirchenrecht*, t. II, chap. X, § 96-102.

[3] *Aux Romains*, XIII, 4.

[4] *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. VII, 10e proposition.

Luther protesta ; quelque étrange que puisse paraître cette contradiction, celui qui se levait contre l'Église romaine ne douta jamais que le premier devoir du prince ne fût de supprimer l'hérésie, et que Dieu n'eût armé les rois pour cette œuvre de justice. M. Bunsen fait de Luther l'apôtre de la liberté religieuse, il n'est pas douteux que cette liberté ne fût en germe dans les doctrines du réformateur; il est également certain que Luther a souvent défendu avec éloquence ce premier droit de l'homme et du chrétien. N'est-ce pas lui qui a dit : *Dieu ne peut et ne veut laisser le gouvernement de l'âme humaine à personne autre qu'à lui seul.* Mais néanmoins M. Stahl nous semble dans le vrai quand il oppose la conduite de Luther à ses paroles. Au fond, ce que Luther croyait apporter au monde, ce n'était pas la liberté, c'était une Église, et dans sa pensée cette Église réformée, c'était l'Église catholique elle-même nettoyée de la rouille du temps et de la superstition. Rien donc ne lui semblait plus naturel que de continuer l'alliance de l'Église et de l'État, et on ne voit pas qu'il ait jamais considéré autrement que comme des ennemis publics les hérétiques, c'est-à-dire ceux qui ne pensaient pas comme lui. Sans doute un esprit aussi vaste était naturellement modéré, il demandait l'exil et non pas la mort des dissidents; mais la douceur de la peine ne change rien au crime, au fond Luther, qui se croyait protégé par la vérité, n'hésitait pas à étouffer l'erreur.

Ses disciples furent plus cruels que lui; le doux Melanchthon fait exception au milieu d'une foule doublement enflammée par le zèle et par la persécution. Ses dernières paroles sont le cri d'un homme qui souffre de l'intolérance des siens et qui soupire après

la vérité et la paix. *Tu viendras dans la lumière*, écrivait-il quelques instants avant de mourir, *tu contempleras le Fils de Dieu, tu apprendras à connaître ce que tu n'as pu comprendre en cette vie. — Tu renonceras au péché, tu seras délivré de toutes tes peines et de la rage des théologiens.* Quelques années plus tard, le gendre de Melanchthon était jeté en prison par les luthériens, comme coupable de tiédeur et de faiblesse, c'est la faute que pardonnent le moins les partis. Vers le même temps le chancelier de l'Électeur de Saxe, Nicolas Crell, qui demandait qu'on ne l'appelât ni luthérien ni calviniste, et qui cherchait à réunir les deux Églises réformées, Nicolas Crell, après dix ans de prison, était livré au bourreau pour expier le crime de sa modération [1]. On montre encore à Dresde le glaive avec lequel on lui trancha la tête, ce glaive porte une inscription qui en dit assez sur la tolérance des luthériens : GARE A TOI, CALVINISTE, *Hüt dich, Calvinist !*

Si les successeurs de Luther ne revendiquèrent point la liberté religieuse, est-ce donc aux calvinistes qu'il en faut reporter l'honneur? En ce point, écoutons encore Bossuet [2].

« Je n'ai pas besoin ici de m'expliquer sur la question, savoir si les princes chrétiens sont en droit de se servir de la puissance du glaive contre leurs sujets ennemis de l'Église et de la sainte doctrine, puisqu'en ce point les protestants sont d'accord avec nous. Luther et Calvin ont fait des livres exprès pour établir sur ce point le droit et le devoir du magistrat. Calvin en vint à la pratique contre Servet et contre Valentin Gentil. Melanchthon en approuva la conduite par une lettre qu'il lui écrivit à ce sujet. La discipline de nos réformés per-

[1] Hase, *Kirchengeschichte*, § 344.
[2] *Histoire des variations*, liv. X, édit. Lefèvre, t. VI, p. 18.

met aussi le recours au bras séculier en certains cas, et on trouve parmi les articles de la discipline de l'Église de Genève que les ministres doivent déférer aux magistrats les incorrigibles qui méprisent les peines spirituelles, et en particulier ceux qui enseignent de nouveaux dogmes sans distinction. Et encore aujourd'hui celui de tous les auteurs calvinistes qui reproche le plus aigrement à l'Église romaine la cruauté de sa doctrine — (c'est Jurieu que désigne Bossuet), — en demeure d'accord dans le fond, puisqu'il permet l'exercice de la puissance du glaive dans les matières de la religion et de la conscience; *chose aussi qui ne peut être révoquée en doute sans énerver et comme estropier la puissance publique; de sorte qu'il n'y a point d'illusion plus dangereuse que de donner la souffrance pour un caractère de vraie église*, et je ne connais que les sociniens et les anabaptistes qui s'opposent à cette doctrine. En un mot, le droit est certain, mais la modération n'en est pas moins nécessaire. »

C'est en 1688 que Bossuet écrivait ce passage, qui nous paraît si dur. Treize ans plus tôt, un homme qui n'avait ni l'éloquence ni le génie de l'évêque de Meaux, mais qui n'était pas moins pénétré de l'esprit chrétien, Robert Barclay, présentait au roi d'Angleterre, Charles II, l'*Apologie de la véritable théologie chrétienne, ainsi qu'elle est toujours soutenue et prêchée par le peuple appelé par mépris les trembleurs* (c'est ce que veut dire le mot *quaker* en anglais). Barclay résumait en quinze thèses théologiques toute la doctrine de son peuple, la quatorzième exposait le pouvoir des magistrats civils dans les choses purement religieuses et qui n'appartiennent qu'à la conscience. Cette thèse, la voici dans le français du temps. Malgré le cachet du langage, il faut un certain effort pour se persuader que Barclay est un contemporain de Louis XIV. Il pense et parle comme font aujourd'hui les plus ardents amis de la liberté :

« Puisque Dieu s'est approprié la domination et le pouvoir de la conscience, comme celui-là seul qui la peut bien instruire et gouverner, il n'est donc permis à personne, quelle que soit son autorité ou principalité dans le gouvernement de ce monde, de forcer les consciences des autres. C'est pourquoi tous les meurtres, les bannissements, les proscriptions, les emprisonnements et toutes les autres choses de cette nature, dont les hommes sont affligés pour le seul exercice de leurs consciences ou pour leur différente opinion dans le culte, procèdent de l'esprit de Caïn le meurtrier, et sont contraires à la vérité; pourvu que personne ne nuise à son prochain ni en sa vie ni en ses biens, sous prétexte de conscience, ni ne commette rien de pernicieux ou d'incompatible avec la société et avec le commerce, auquel cas il y a une loi pour le défaillant, la justice doit être rendue à chacun sans acception de personnes[1]. »

On voit qu'il faut joindre les quakers aux sociniens et aux anabaptistes dans l'anathème que prononce Bossuet, et qu'aujourd'hui peut-être on regardera comme un titre de noblesse. Que cette déclaration de Barclay ne fût pas la vaine protestation d'un parti persécuté qui réclame la liberté quand il est le plus faible, pour l'étouffer chez ses adversaires quand il est le plus fort, c'est ce que prouvent la conduite de Penn, et Philadelphie ouverte comme un asile commun à tous les cultes. Mais est-il vrai, comme le dit Bossuet, que Luther et Calvin n'aient rien fait pour la liberté religieuse, et l'opinion générale qui rattache cette liberté à la réforme n'est-elle donc qu'une erreur? Je ne le crois pas. Si l'on ne regarde que les hommes, Bossuet a raison; il en est tout autrement si l'on regarde les doctrines. Luther et Calvin, Calvin surtout, ont apporté dans le monde un nouveau principe, une nouvelle façon d'envisager la vérité religieuse. Qu'ils aient

[1] *Apologie de la véritable théologie chrétienne.* Londres, 1702.

eu conscience complète de leur œuvre, qu'ils en aient prévu toutes les conséquences, on en peut douter. Il n'est pas d'idée qui, une fois épanouie, ne trompe les espérances de celui qui l'a propagée le premier; c'est l'histoire éternelle des révolutions. Mais en ce dernier sens, et à considérer les doctrines de Luther et de Calvin comme un germe, il semble que c'est bien de là que sont sorties les idées modernes de tolérance. Bonne ou mauvaise, c'est de la Réforme que date la liberté.

L'Église catholique est bâtie sur la parole du Christ; elle a toujours reconnu que le royaume de son divin maître n'est pas de ce monde, et qu'elle n'a d'empire que sur les consciences; comment donc se fait-il qu'en dernier ressort le clergé appelle toujours la force à son aide? D'où vient que des esprits aussi élevés, des âmes aussi tendres que saint Augustin et Bossuet, se défient de la liberté, d'où vient qu'ils acceptent le secours du bras séculier, afin d'étouffer l'hérésie? Pour qui étudie le cœur humain, il y a là un problème des plus sérieux, et dont on n'a donné, ce me semble, que d'imparfaites solutions.

La première raison qu'on allègue pour justifier, ou, si l'on veut, pour excuser ces rigueurs, est une raison tout historique. C'est la situation où l'Église s'est trouvée au lendemain de la victoire. Chez les païens, la foi était subordonnée à la politique; il n'y avait que des dieux nationaux et des religions d'État; on ne distinguait point le fidèle du citoyen, et, comme on le voit par la mort de Socrate, c'était un crime civil que d'affaiblir le respect dû aux dieux de la patrie. Le christianisme, en renversant l'idolâtrie, lui prit ses priviléges, comme il lui prenait ses temples et ses richesses; Constantin n'eut qu'à changer le nom des

coupables dans les constitutions de ses prédécesseurs pour que le paganisme fût proscrit à son tour en vertu des lois mêmes qui devaient écraser les chrétiens[1]. La seule différence, et tout à l'honneur de la religion nouvelle, c'est que Constantin ne voulut point verser de sang; à part ce respect de la vie humaine, dont l'Église a fait une de ses maximes, on fut aussi intolérant avec les païens qu'on l'avait été avec les chrétiens, ou, pour tout dire, on le fut davantage, car le christianisme entendait régner seul, et ne souffrait pas qu'un culte étranger partageât avec lui.

Cette intolérance fut du reste le cachet des chrétiens, dès les premiers jours et dans le feu même de la persécution. A Rome, le sénat, maître de la religion et gardien des vieilles croyances, n'aimait pas les cultes étrangers; mais cependant il ne reculait pas à l'idée d'agrandir le Panthéon et d'y recevoir des dieux nouveaux. Ce qu'il rejetait, c'était les cultes secrets, les religions hostiles ou exclusives. Il honorait les dieux de la Grèce; il se contentait d'habiller à la romaine les divinités des pays vaincus; mais il repoussait Osiris et Mithra, poursuivait les druides, et chassait les chrétiens et les juifs. Ce n'est pas la divinité du Christ qui effrayait les Romains : Tibère, si l'on en croit Tertullien[2], avait proposé de mettre Jésus au rang des dieux. Si Tertullien est une autorité douteuse, il semble du moins qu'Adrien ait eu la pensée de Tibère; et l'on sait qu'Alexandre Sévère avait placé l'image du Christ dans son oratoire, entre Abraham et Orphée. Ce qui rendait odieux les chrétiens, ce qui appelait la mort

[1] Orose VII, 28. *Tum deinde primus Constantinus justo orame et pio vicem vertit. Edicto siquidem statuit citrà ullam hominum cædem paganorum templa claudi.*

[2] *Apolog.* c. 5. Orose, VII, 4.

sur leur tête, c'est qu'ils en voulaient à l'idolâtrie et qu'ils refusaient de rendre des honneurs divins à l'empereur. C'est comme *athées,* c'est-à-dire ne reconnaissant pas les dieux de Rome; c'est comme sacriléges et surtout comme criminels de lèse-majesté, que le sénat envoyait au martyre ces ennemis du genre humain[1]. S'ils eussent moins menacé la religion de l'État, peut-être les eût-on tolérés ; s'ils eussent brûlé de l'encens devant le dieu du jour, on ne les eût pas contraints d'adorer Jupiter. Leur foi jalouse faisait tout ensemble leur force et leur crime.

Une fois maîtres du pouvoir, les chrétiens se crurent le droit de régner seuls et d'en finir avec le paganisme et l'hérésie. Ils avaient pour eux leurs souffrances passées, ce terrible droit de talion dont les vainqueurs abusent toujours; ils ne se firent aucun scrupule de retourner le glaive de la loi contre leurs ennemis, et d'anéantir l'idolâtrie ou l'erreur par la menace et la violence[2]. Il est vrai que les Pères n'ont pas assez de paroles pour défendre la liberté de conscience. Lactance proclame que rien n'est plus volontaire que la religion; Athanase s'écrie que ce n'est point par l'épée, ni par la lance, ni par les soldats qu'on fait triompher la vérité, mais par la persuasion et le conseil[3]. On remplirait des volumes avec ces saintes maximes, inspirées de l'Évangile; mais en fait les empereurs déclarent qu'ils ne souffriront d'autre religion que celle que saint Pierre a annoncée[4], et les Pères ap-

[1] Tertullien, *Apolog.*, c. 10. *Sacrilegii et majestatis rei convenimur; summa hæc causa, imo tota est.*

[2] Pour l'abolition du paganisme, M. Ernest Lasaulx a réuni tous les textes dans un travail intéressant : *der Untergang des Hellenismus.* Munich, 1854.

[3] Lactance, v. 19. Athanase, I, p. 363, B.

[4] Cod. Theod., XVI, 1, 2.

plaudissent à ce zèle pieux. Le plus bel éloge que saint Ambroise fasse de Théodose après sa mort, c'est qu'il a détruit des erreurs sacriléges, fermé des temples et renversé des idoles[1]. Tous les contemporains d'Ambroise parlent avec le même feu, et, si l'on veut ouvrir le corps du droit canonique, on sera peut-être surpris de voir que c'est à saint Augustin que Gratien emprunte la théorie des rigueurs salutaires[2], premier germe de l'Inquisition.

L'entrée des barbares en Occident, leur soumission aux évêques, qui conservaient les lois romaines avec les derniers débris de la civilisation, les malheurs et les désordres de la conquête, tout resserra les liens de l'Église et de l'État. Une foi, une loi, un roi, ce fut aussi la devise du moyen âge. Les princes essayèrent de dominer l'Église; les Papes, voulurent s'assujettir la royauté; mais de part et d'autre on ne chercha jamais qu'à rapprocher et à confondre les deux puissances; on voulait, suivant l'expression de Pierre Damien, *trouver quelque chose du Pape dans le roi et quelque chose du roi dans le Pape.* Dans les monarchies modernes l'union de l'Église et de l'État fut tout aussi étroite et tout aussi forte qu'elle l'avait été dans l'empire romain, ce fut le grand obstacle contre lequel la réforme se heurta au début. Les doctrines nouvelles changeaient la face de la société et bouleversaient toutes les institutions. Aussi voit-on qu'en combattant Jurieu, Bossuet se sert de la raison politique comme d'un argument décisif. Suivant Bossuet, ou plutôt suivant une tradition plus vieille que le christianisme, le repos public

[1] Ambroise. *De obitu Theod.*, § 38. *Sacrilegos removit errores, clausit templa, simulacra destruxit.*

[2] *Decreti secunda pars, causa XXIII, quæstio IV, can.* 38-44.

comme le trône des rois est appuyé sur la religion, le devoir du prince est de soutenir ce fondement. C'est de la même façon que M. Stahl combat la liberté des cultes; sans le savoir, M. Stahl ne fait que suivre le philosophe Celse, reprochant aux chrétiens de ruiner l'empire en minant la religion sur laquelle Rome avait assis sa puissance et ses lois. Et avant Celse, à une époque où le Christ n'avait pas encore paru sur la terre, la prudence de Mécène conseillait de même à Auguste le respect et le maintien des institutions anciennes : « Honore les dieux, lui di-« sait-il, honore-les partout et toujours, suivant les « rites de la patrie, et force les autres à t'imiter. Ceux « qui apportent une religion nouvelle, déteste-les et « punis-les, non-seulement à cause des dieux, encore « bien que celui qui les méprise ne respecte personne, « mais aussi parce que l'introduction de nouveaux « dieux amène à sa suite des coutumes étrangères. « De là des associations, des confréries, des concilia-« bules, toutes choses qui ne conviennent pas à la « monarchie. Ne souffre donc ni athées (c'est le nom « que plus tard on devait donner aux chrétiens), ni « devins qui par leurs mensonges, poussent aux « nouveautés. Et méfie-toi des philosophes, car ils en « font autant [1]. » Un pareil accord montre assez que c'est la politique qui fait toute la force de ces raisonnements.

Ainsi l'histoire et la politique expliquent comment jusqu'au seizième siècle l'opinion n'a pas demandé la liberté, et comment le clergé a pu être intolérant sans cesser d'être populaire; mais j'ajoute que s'il y a là une excuse, il n'y a pas de justification; trop souvent, je suis

[1] Dio Cass. *LII*, 36.

fâché de le dire, on essaye de réhabiliter le passé par ses erreurs mêmes; c'est abaisser l'Évangile au rang des lois humaines, c'est en faire varier la morale avec les préjugés du temps. Au treizième siècle l'Évangile parlait aussi clairement qu'aujourd'hui, c'en est assez pour condamner la violence. Le vrai mérite, comme le premier devoir de l'historien, c'est de juger les morts suivant la loi qu'ils ont reçue, et non pas de les excuser à cause même de leurs égarements ; autrement c'est ainsi qu'on légitime toutes les faiblesses et qu'on absout tous les crimes de l'avenir.

Ces deux raisons, ou, si l'on veut, ces deux prétextes dont s'est servi l'intolérance ne sont plus de mise aujourd'hui. Il y a trois siècles que la liberté religieuse est entrée dans le monde, et l'expérience a montré qu'un État peut vivre avec plusieurs religions. Dès l'origine de la Réforme, malgré la confusion de l'Église et de l'État, les troubles sont sortis de l'oppression des consciences bien plus que de la nouveauté des doctrines, la paix est venue partout à la suite de la liberté. Prétendre qu'une religion unique est nécessaire à la tranquillité de l'État, c'est un sophisme insoutenable; les pays les plus paisibles aujourd'hui sont ceux où il y a le plus d'Églises. Les États-Unis, l'Angleterre, la Hollande, n'ont pas de révolutions, tandis que l'unité de foi n'a préservé ni l'Italie ni l'Espagne de ces sanglantes maladies. Ce qui fait la paix d'un État, c'est le respect des lois et des magistrats, de la liberté individuelle et de la propriété ; mais en ce point toutes les communions chrétiennes sont d'accord. Les protestants ne respectent pas moins leur prince que ne font les catholiques, si même, à raison du rôle religieux qu'ils lui donnent, ils ne

le respectent davantage. Et quant au ménagement de la liberté individuelle, de la famille, de la propriété, on ne voit pas qu'il soit plus grand dans l'Allemagne catholique que dans l'Allemagne luthérienne. En un seul point, le divorce, il y a une différence qui a de l'intérêt pour l'État, et il me semble que les catholiques sont restés plus près de l'Évangile; mais, si la question est des plus graves, l'expérience a prouvé néanmoins qu'il n'y a pas là de quoi ébranler les empires. Pour tout le reste, une même morale impose aux citoyens les mêmes devoirs et garantit aux lois la même autorité et la même action.

D'où vient donc qu'aujourd'hui, après une si grande et si longue expérience, Rome persiste dans ses maximes, et que, se résignant à la liberté quand elle ne peut compter sur le bras séculier, elle la repousse en Espagne, en Italie, partout enfin où le protestantisme a été entièrement étouffé? Faut-il expliquer cette répugnance par cet attachement au passé qui a tant d'empire dans l'Église? Non; il y a une raison plus haute, une raison que l'épreuve de la liberté n'a pas touchée, et qui tient à la constitution même de l'Église, et à la façon dont elle entend la vérité.

C'est ici le point important et sur lequel les amis du catholicisme se sont trompés tout autant que ses ennemis. Pour être juste, il faut un peu d'attention.

Le catholicisme est d'abord une Église dans le sens que tous les chrétiens attachent à ce mot, c'est-à-dire une réunion de fidèles qui font profession de servir Dieu suivant la religion que lui-même a enseignée. Ainsi entendue, l'Église catholique est la plus grande des sociétés chrétiennes, et les miracles qu'y fait la charité montrent aux plus incrédules que

l'esprit de l'Évangile anime cette puissante et respectable communion.

Mais le catholicisme est encore une Église dans un sens particulier; c'est-à-dire un corps mystique établi par Dieu même, pour conserver le dépôt de la vérité et le communiquer un jour à toute la terre. Pour garder ce dépôt divin, Jésus-Christ, suivant la doctrine romaine, a institué une hiérarchie dont le Pape est le chef. L'Église est une cité sainte qui embrasse le monde entier, elle a ses magistrats, son prince et ses lois, lois qui ne sont autre chose que la vérité définie par une autorité infaillible. C'est l'unité de doctrine qui constitue l'Église, maintenir cette unité c'est son devoir et sa mission.

Dans le catholicisme la vérité religieuse a donc un caractère qui n'est point celui des vérités humaines. Celles-là ne nous appartiennent que par le côté où nous les saisissons. Dans la vie ordinaire, on ne nous demande pas de croire ce que notre esprit repousse, ni de régler nos actions sur des convictions que nous n'avons pas. C'est la loi seule qui commande l'obéissance, sans souci de notre assentiment; c'est elle seule qui nous oblige sans notre aveu. Or cette différence de la vérité et de la loi n'existe point dans l'Église catholique; la vérité qu'elle enseigne, vérité infaillible et perpétuelle, est une loi qu'il faut accepter avec l'obéissance d'un enfant. « Être disposé à croire « ce que croit l'Église, dit Bossuet[1], c'est expressé- « ment renoncer à ses propres sentiments s'ils sont « contraires à ceux de l'Église. » Celui qui préfère son jugement à celui de l'Église est un orgueilleux et un coupable qui, en rompant l'unité de la foi, se met en

[1] *Sixième avertissement*, t. VI, p. 452, édit. Lefèvre.

révolte contre la loi de la cité sainte; c'est un ennemi public qui perd les âmes et qu'il faut punir. L'Église se défend comme l'État en étouffant la rébellion; souffrir l'anarchie, c'est abdiquer.

Cette constitution de l'Église, cette façon d'envisager la vérité comme une loi est si bien la cause de l'intolérance catholique, que cette intolérance survit à toutes les révolutions, à tous les changements de siècles et d'idées. Non pas que je veuille réveiller un de ces paradoxes qui condamnent l'Église à la violence; je n'identifie pas Rome avec l'inquisition, je ne confonds pas l'intolérance doctrinale, théorique, avec des voies de fait; je sais que l'Église s'accommode aux temps, aux lieux, aux hommes, et qu'elle souffre ce qu'elle ne peut pas empêcher; mais je maintiens que de sa part il n'y a que de la résignation, et qu'elle n'accepte jamais la liberté, ou, pour parler comme elle, l'indifférence des religions. Comme elle croit qu'il n'y a de vie et de salut que dans son sein, elle considère toujours l'hérésie comme une peste et une contagion. Elle est donc opposée par nature à la tolérance en matière de doctrine, car reconnaître cette tolérance, c'est faire un pacte avec l'erreur, c'est exposer son troupeau; on ne peut pas demander à l'Église un pareil sacrifice. Elle ne l'a jamais fait, elle ne le fera jamais.

« Ce qui rend cette Église si odieuse aux protestants, dit justement Bossuet [1], c'est principalement et plus que tous les autres dogmes sa sainte et inflexible incompatibilité, si on peut parler de cette sorte; c'est qu'elle veut être seule, parce qu'elle se croit l'épouse, titre qui ne souffre point de partage; c'est qu'elle ne peut souffrir qu'on révoque en doute au-

[1] *Sixième avertissement*, Bossuet, t. VI, p. 459.

cun de ses dogmes, parce qu'elle croit aux promesses et à l'assistance perpétuelle du Saint-Esprit. Car c'est en effet ce qui la rend si sévère, si insociable et ensuite si odieuse à toutes les sectes séparées, qui la plupart au commencement ne demandaient autre chose sinon qu'elle voulût bien les tolérer, ou du moins ne les pas frapper de ses anathèmes. Mais sa sainte sévérité et la sainte délicatesse de ses sentiments ne lui permettaient pas cette indulgence ou plutôt cette mollesse; et son inflexibilité qui la fait haïr par les sectes schismatiques la rend chère et vénérable aux enfants de Dieu, parce que c'est par là qu'elle les affermit dans une foi qui ne change pas. »

Cette inflexibilité de l'Église, gardienne d'un dépôt inaltérable, nous explique bien des choses qui étonnent les meilleurs esprits.

Par exemple, d'où vient que d'excellents catholiques mettent l'idéal de l'Église dans le moyen âge, qui pour Bossuet et Fleury n'est qu'un temps de corruption? La raison en est simple : c'est qu'au moyen âge l'Église était souveraine des consciences, maîtresse absolue de toute vérité, tandis que dans les premiers siècles elle luttait contre le paganisme et la philosophie; aveugles toutefois ceux qui ne voient point que les beaux jours de l'Église ont toujours été ceux où elle a grandi par la lutte et la liberté!

La même raison nous apprend pourquoi le clergé, après avoir si longtemps protégé la science, s'en défie de nos jours. Tant qu'il l'a dominée, tant que la science a été la servante de la théologie, le clergé l'a favorisée; pendant le moyen âge, l'Église a été l'amie des lumières, elle a raison de s'en glorifier. Mais aujourd'hui que la science émancipée marche à la recherche de la vérité sans souci des opinions théologiques, on voit chez trop de catholiques une inquiétude qui est, ce me semble, plus injurieuse pour la

religion que pour la science, car trembler pour la vérité, au fond c'est n'y croire que médiocrement. Point de science qui ait échappé à cette jalousie : c'est l'astronomie avec Galilée, la philosophie avec Descartes; hier c'était la géologie avec Cuvier, les hiéroglyphes avec Champollion; aujourd'hui c'est la philologie ou l'étude des races humaines. On tremble toujours devant l'audace des novateurs, d'ordinaire même on les traite avec peu de charité, jusqu'au moment où dans la vérité scientifique on trouve la confirmation de la vérité religieuse, alors on se sert des découvertes de la veille sans souci du service rendu et avec les mêmes inquiétudes pour le lendemain.

C'est enfin ce qui nous fait comprendre comment, lorsque la loi civile le force à accepter la liberté, le clergé inquiète ses adversaires et ne leur paraît pas de bonne foi. Comme il se sent appelé à l'empire des âmes, il va toujours à la domination par sa pente naturelle, en même temps qu'une funeste habitude de quinze siècles lui fait rechercher l'appui de l'État. La façon dont les évêques d'Italie entendent le Concordat autrichien montre le fond des cœurs. Suivant toute apparence, c'est la liberté que par cet acte on entend donner à l'Église; mais la liberté, quand on la prend pour soi seul et contre les autres, devient tyrannie; l'Autriche aura besoin d'une grande sagesse et d'une grande fermeté pour empêcher les empiètements du clergé, pour rassurer les communions qui se croient menacées. La liberté sans doute peut résoudre un pareil problème; mais il faut que ce soit la liberté, c'est-à-dire non pas un privilége, mais l'égalité de droits communs.

Maintenant que faut-il penser de cette intolérance

du clergé catholique ? La condamner est facile, mais juste c'est autre chose ; il me semble qu'il y a ici une distinction à faire et qui résout la question.

Que l'Église soit intolérante dans sa foi, dans son culte, dans sa discipline, c'est la conséquence de son organisation. Si elle n'est pas souveraine, elle n'est plus l'Église catholique ; l'exclusion est son principe, c'est avec ce principe qu'il faut l'accepter.

Mais cette intolérance ne dépasse point les murs du temple, rien n'autorise le clergé à transporter dans la société civile des règles qui n'ont de valeur que dans la société religieuse. Jésus-Christ a dit de traiter comme un païen et un publicain celui qui n'écoute pas l'Église ; mais il n'a jamais persécuté les païens, et quant aux publicains, son amour pour eux scandalisait les pharisiens. C'est pour les publicains qu'il a fait les touchantes paraboles du bon pasteur et de l'enfant prodigue [1]. Il n'y a pas un mot dans l'Évangile qui ne condamne la force mise au service de la vérité. L'Église répète chaque jour ces maximes de douceur et de liberté ; le clergé ne peut-il en faire la règle de sa conduite politique, et accepter la loi de tolérance extérieure que reconnaît la société moderne ? Veut-il laisser aux laïques le droit de lui opposer l'Évangile ?

De son côté il faut que la société moderne reconnaisse que l'Église est souveraine chez elle et que dans son intérieur rien ne doit gêner sa juridiction. Que les évêques censurent de mauvais livres, qu'ils excommunient des rebelles, qu'ils refusent les dernières prières à ceux qui sont morts en dehors de leur confession rien ne me paraît plus légitime,

[1] Luc, XV.

c'est un des grands avantages de la liberté religieuse qu'elle rend à l'Église une puissance propre et qu'elle ne complique plus le fidèle du citoyen.

Les limites dans lesquelles le clergé catholique peut se résigner à la liberté ont été nettement marquées dans un Mémoire célèbre, rédigé par les évêques allemands réunis à Wurzbourg en 1848, à une époque où la liberté était dans l'air. Voici cette déclaration de principes :

« En ce qui touche les membres des autres communions, l'Église a toujours eu et aura toujours pour principe et pour règle qu'elle embrasse d'un même amour les hommes de toute contrée et de toute langue, comme étant tous créés à l'image de Dieu et ayant tous besoin d'être rachetés ;

« Que pour continuer et achever sa mission, qui est de sauver le monde, *l'Église ne réclame que la liberté et l'indépendance la plus complète;*

« Qu'à l'égard de tous ceux qui ne reconnaissent ni sa foi, ni sa constitution, ni sa discipline, l'Église garde toujours cette mesure égale d'amour et de justice qui assure la paix civile entre les membres de confessions différentes, sans jamais favoriser en rien un indifférentisme qui est également pernicieux pour toutes les confessions, non plus qu'une *communicatio in sacris* que repoussent ses Constitutions[1]. »

Que l'Église catholique réclame la liberté et l'indépendance la plus complète et qu'elle ne réclame que cela, les amis sincères de la religion et de la liberté seront avec elle ; on ne lui refuse que le privilége ; mais qu'on remarque bien que lorsqu'elle renonce à l'appui du bras séculier, l'Église ne cède rien de son inflexibilité doctrinale ; tout au contraire, quand elle se sépare de l'État, c'est qu'elle ne trouve pas

[1] Je cite d'après les *Studien ueber das Oesterreichische Concordat.* Vienne, 1856, p. 54.

chez lui le secours qu'elle désire, elle espère fortifier sa juridiction en s'isolant.

On comprend maintenant comment et dans quel sens il est vrai de dire que la tolérance ne pouvait pas sortir de l'Église romaine; reste à montrer comment tout au contraire la Réforme ne pouvait réussir sans apporter avec elle la liberté.

En face des doctrines catholiques plaçons la forme la plus prononcée du protestantisme, le calvinisme tel que l'entendent Vinet, Bunsen et les Églises libres; nous sommes dans un autre monde, on y parle un autre langue, ce n'est plus de la même façon qu'on envisage la constitution de l'Église et qu'on définit la vérité chrétienne. Nous venons de quitter une puissante monarchie où règne une loi invariable, nous entrons dans une république où chacun est son maître et le seul juge de sa foi.

Et d'abord il n'y a plus d'Église au sens mystique du mot; la religion est individuelle; il n'y a pas une autorité supérieure qui impose une loi uniforme, il y a simplement l'association volontaire de gens qui ont des croyances semblables. Ce n'est plus par l'Église qu'on arrive à la foi en Jésus-Christ; c'est par la foi en Jésus-Christ que des individus se réunissent librement en Église. Chacun étudie la Bible pour y trouver une règle de conduite, une réponse aux doutes qui l'agitent, un secours dans les défaillances de la vie, puis, pour accomplir l'Évangile, pour mieux honorer Dieu et pour servir ses semblables, chacun s'unit avec des frères, poussé par cet instinct social qui perce dans la religion avec plus de force encore que dans l'État, car l'essence de la religion c'est l'amour. Mais ces réunions n'ont point une vertu surnaturelle, le ministère n'a plus ce caractère sacré qui fait du prêtre

un juge, et un juge qui donne la vie ou la mort; il n'y a plus que des laïcs, ou plutôt chacun est prêtre, et il y a un sacerdoce universel. De Maistre définissait le pasteur évangélique : *un homme habillé de noir qui monte tous les dimanches en chaire pour y tenir des propos honnêtes*[1]; c'est exprimer de façon ironique une vérité reçue de tous les protestants. Le ministre est un fidèle qui n'a pas plus de priviléges que ses frères, la simplicité même de son habit lui apprend à ne pas se distinguer des autres chrétiens.

Pourquoi dans le calvinisme n'y a-t-il pas d'Eglise au sens catholique du mot? C'est que le fondement de l'Église y manque; c'est qu'il n'y a pas le dépôt d'une vérité invariable. La vérité religieuse y ressemble à toutes les vérités de la terre. Sans doute elle repose sur un absolu qui est Dieu; mais elle n'appartient à chacun de nous que dans la mesure de notre intelligence et de nos forces. La parole divine n'a qu'un sens en elle-même, elle en a mille dans l'esprit des hommes; c'est un même rayon réfléchi par des miroirs dont pas un n'est exactement pareil; chacun de nous ne possède donc la vérité que par l'aspect où il la saisit. Comme tout ce qu'éclaire le soleil elle est à nous suivant la portée de nos yeux et l'énergie de notre vue.

Sent-on à présent comment la liberté religieuse entre dans le monde avec la réforme, ou plutôt, suivant l'expression même de Bossuet, comment cette liberté est *le vrai esprit de la réforme et le charme qui y a jeté tant de monde*[2]. Dans une Église qui ne prétend qu'un pouvoir d'ordre et de gouvernement, et qui ne nie pas qu'elle puisse se tromper, où donc trouver place pour

[1] *Du Pape*, liv. III, ch. 3. *Édition Charpentier*, p. 271.
[2] Bossuet, t. VI, p. 445, *Sixième avertissement*.

l'intolérance, il n'y en a même pas pour l'hérésie. Celui qui rejette la Bible n'est pas chrétien, celui qui l'admet a droit d'y chercher librement la vérité. Nous pouvons bien mettre hors de notre temple celui qui ne pense pas comme nous; nous ne pouvons pas en faire un infidèle, car si l'Écriture est la loi infaillible devant laquelle tous les chrétiens s'inclinent, il n'y a pas de juge infaillible chargé d'interpréter ni d'appliquer cette loi.

« Si les pasteurs, écrivait Claude en 1675, veulent trouver un expédient humain qui empêche absolument les hérésies et qui actuellement et effectivement réussisse tant sur les bons que sur les méchants, je dis qu'ils veulent être plus sages que Dieu, qu'ils attentent sur ses droits, qu'ils courent après une chimère, et qu'ils changent par cela même leur ministère en tyrannie, car sous prétexte d'éviter les hérésies ils veulent devenir les maîtres souverains des esprits et des consciences, ce qui ne peut ni ne se doit souffrir, et qui est le moyen de remplir les Églises d'hérésies, bien loin de les éviter[1]. »

Ce n'est pas en un jour que le protestantisme a compris et accepté la portée de son principe, nous verrons bientôt qu'on y résiste encore à Berlin et ailleurs. Les premiers réformateurs croyaient que les vérités de l'Évangile étaient plus claires que la lumière du soleil, ils n'imaginaient pas qu'on pût les nier sans un entêtement coupable; Calvin, par exemple, qui trouvait la Trinité dans saint Jean, ne voyait dans Servet qu'un forcené qui sortait du christianisme; Claude déclarait qu'en combattant la divinité de Jésus-Christ les sociniens renversaient le fondement de la religion, et que la liberté qu'ils réclamaient était une liberté d'impie et de scélérat[2]; néanmoins Calvin et

[1] *Défense de la Réformation*, 1re partie, ch. IX.

[2] Réponse au livre de M. de Meaux, intitulé; *Conférence avec M. Claude*, p. 380.

Claude maintenaient toujours le grand principe de la Réforme que la Bible est la seule loi de la croyance, et par conséquent que la foi est individuelle. Cela est visible dans la célèbre discussion de Claude et de Bossuet sur la question de l'Église; Bossuet épuise son éloquence à flétrir la licence effrénée du calvinisme; il reproche à la Réforme qu'elle n'a point de principe, et que par sa propre constitution elle est livrée à une perpétuelle instabilité; il oppose la majestueuse unité de l'Église catholique à une doctrine *qui paraîtra affreuse à tout esprit docile;* mais Claude défend pied à pied l'indépendance du chrétien, et derrière Claude on voit paraître des esprits plus hardis qui iront plus loin : Basnage, Chillingworth et surtout Burnet, qui répond à l'*Histoire des Variations* par un mot qui épouvante Bossuet, et qui est aujourd'hui la devise du protestantisme : « Quand tout ce que dit « M. de Meaux serait vrai, il n'aurait gagné que ce que « nous lui accordons sans qu'il se donne la peine de « le prouver; c'est que nous ne sommes ni inspirés ni « infaillibles : nous n'y aspirâmes jamais[1]. » Il est difficile de rompre plus nettement avec l'Église et d'affirmer avec plus de force la souveraineté de l'individu.

De toutes les sectes protestantes, celle qui la première a eu le sentiment le plus vif de la liberté, c'est la secte des indépendants, qui a fondé la Nouvelle-Angleterre et porté par delà l'Océan l'esprit qui anime la grande république. Les principes des indépendants ont été exposés avec une éloquence incomparable par Milton, qui était de leur parti. M. Stahl parle légèrement du grand poëte chrétien, et s'en tire avec l'épithète de régicide; mais qui lira le *Traité du pouvoir*

[1] *Sixième avertissement,* Bossuet, t. VI, p. 460.

civil dans les choses religieuses, adressé au Parlement d'Angleterre en 1659[1], y retrouvera l'élévation de pensées et de paroles qui fait le génie de Milton. On n'a jamais tenu un plus ferme et un plus juste langage.

« Considérez, écrit Milton au Parlement, considérez qu'étant au pouvoir vous devez avoir pour la conscience des autres nommes les mêmes égards que vous demanderiez pour vous si d'autres que vous étaient au pouvoir; considérez que toute loi contre la conscience a une force égale contre toute conscience, et que de façon ou d'autre elle peut se retourner contre vous...

« Le fondement de notre religion protestante c'est que nous n'avons d'autre règle divine, d'autre autorité extérieure, d'autre terrain commun que la sainte Écriture, et point d'autre autorité intérieure que l'illumination du Saint-Esprit... Et comme les Écritures ne peuvent être entendues sans cette divine illumination, que personne ne peut être sûr de la posséder en tout temps, et qu'on peut encore moins être sûr qu'elle est toujours en autrui, il en résulte qu'aucun homme, qu'aucun corps ne peut être juge infaillible en matière de religion, et qu'on ne peut décider que pour soi-même... Aussi est-ce l'opinion générale de tous les bons auteurs protestants que ni traditions, ni conciles, ni canons d'aucune Église visible, et bien moins encore les édits du magistrat ne peuvent obliger, mais que l'Écriture seule doit être le juge final dans les questions religieuses, et seulement pour la conscience de chaque chrétien. Le nom de protestants nous vient de la protestation que firent les premiers réformateurs contre les édits de l'empereur Charles V qui leur imposait les traditions de l'Église, et avec ce nom a été reçue la doctrine qui place l'Écriture avant l'Église et ne reconnaît d'autorité que l'Écriture s'expliquant elle-même à la conscience...

« C'est renverser, dira-t-on, toute discipline, toute censure de l'erreur, si personne ne peut déterminer la vérité. Ma ré-

[1] *Traité du pouvoir civil dans les choses religieuses, montrant qu'aucune puissance sur la terre n'a le droit d'employer la contrainte en matière de religion.* Édit. de Fletcher, *Prose Works*, p. 412 et suiv.

ponse est que l'Écriture ne défend pas le jugement de l'Église, sinon quand il aboutit à une violence contre la conscience. Qu'on exerce cette discipline contre ceux qui se sont volontairement réunis, qu'on les sépare du troupeau, mais point de châtiment corporel ni d'amende, car dans les choses spirituelles ce sont là les deux bras de l'Antechrist et non de la vraie Église; le premier est inquisition, le second est avarice.

« .... Si les gouverneurs de l'Église ne peuvent user de la force, simplement parce qu'ils ne sont pas infaillibles, et qu'ils ne peuvent rien imposer à la conscience sans la convaincre, le magistrat civil, qui peut encore moins juger en pareil cas, a encore moins d'autorité. Comment peut-il se dire exécuteur temporel de ceux qui n'ont aucun pouvoir temporel pour lui donner pareille commission, et qui n'ont aucun pouvoir ecclésiastique pour employer la force ou la violence en fait de religion? En deux mots, si nous devons croire ce qu'établit le magistrat, pourquoi ne pas croire plutôt ce qu'établit l'Eglise? Et si nous ne pouvons pas croire sans être convaincus, comment la force serait-elle jamais légitime? »

Nous avons étudié les deux formes les plus tranchées qu'ait prises le christianisme. D'une part, c'est le catholicisme qui tout en permettant au fidèle de chercher la vérité par l'effort de sa raison, l'enferme néanmoins dans un cercle qu'il ne doit pas franchir, et lui ordonne de soumettre les révoltes de son esprit à l'Église, dépositaire de la loi divine et gardienne de la tradition. De l'autre côté, ce sont les communions indépendantes qui placent la vérité dans l'Écriture seule, rejettent l'empire de la tradition, et tout en regardant l'Église comme une association sainte et bénie, ne lui attribuent cependant aucune vertu mystique, et laissent à chaque chrétien la responsabilité de sa foi comme de son salut. Dans les deux systèmes, la parole de Dieu est reconnue pour la règle suprême de la doctrine et de la vie; mais quand il y a doute, c'est l'Église qui décide chez les catholiques, tandis

que chez les protestants libres, on s'en remet à l'illumination intérieure, c'est-à-dire à la conscience du fidèle ; en d'autres termes, dans la communion romaine le dernier mot reste à l'autorité, dans la Réforme, il appartient à l'individu.

L'Église catholique n'est pas la seule qui soit établie sur le principe d'autorité ; l'Église grecque, qui n'est, il est vrai, qu'un rameau de la même souche, n'est pas moins absolue. Elle excommunie les opinions particulières, et n'admet pas de salut hors de son sein. Trop souvent aussi cette intolérance doctrinale l'a inclinée à la persécution. On sait que les querelles de religion ont perdu Bysance ; et de nos jours, que de fois la Russie a-t-elle poussé le zèle jusqu'à l'injustice et la cruauté !

Quant aux Églises indépendantes qui sont sorties du calvinisme, il n'est pas aisé d'en faire le dénombrement ; leur nom est légion. Aux États-Unis, par exemple, je vois des baptistes, des congrégationalistes ou puritains, des presbytériens, des universalistes, des quakers, des unitaires, etc. Toutes ces communions diffèrent entre elles par la discipline ou la croyance, mais toutes acceptent la liberté religieuse comme une conséquence de l'Évangile. Chercher la vérité dans l'Écriture, et cette vérité trouvée y conformer sa vie, aimer Dieu et les hommes de l'amour que Jésus demande, voilà l'essence du christianisme. La foi est partout où l'on croit à la parole de Dieu, et là où est la foi, là aussi est l'Église du Christ.

Entre les catholiques et les indépendants il reste deux grandes communions qui dès le premier jour ont pris une position mitoyenne, les luthériens et les anglicans. Luther, l'apôtre de la Réforme, proclame hautement la souveraineté de l'Écriture et le droit

qu'a chaque individu de chercher sa foi dans la Bible ; suivant ses propres expressions : « Tout chrétien est « prêtre, et toute chrétienne est prêtresse, peu im- « porte qu'on soit jeune ou vieux, maître ou serviteur, « femme ou fille, savant ou ignorant [1] ; » les confessions de foi des premiers luthériens ne sont pas moins formelles, le second des articles de Smalcalde déclare que *la parole de Dieu fait les articles de foi, et outre cela personne, non pas même un ange.* Mais à côté de ces assertions hardies on trouve chez Luther, et plus encore chez ses successeurs, le respect de la tradition et l'idée d'une Église qui est quelque chose de plus que la simple assemblée des fidèles. Suivant Mélanchthon, « l'Église ne doit pas être une démocratie « où on accorde confusément à tous le droit de crier « non plus que de remuer des dogmes ; c'est une « aristocratie réglée, dont les chefs, rois et évêques, « choisissent des gens capables de juger sur les « points contestés. Et ainsi connaître de la doctrine « appartient à l'Église, c'est-à-dire aux anciens et « aux princes ; puis, la décision prise, c'est aux « princes qu'il appartient de garder la discipline et « d'exécuter la sentence du synode [2]. » On voit combien le droit illimité de l'individu se réduit dans la pratique ; la liberté aboutit à signer une confession de foi.

Cette même hésitation entre deux principes contraires se retrouve dans les articles célèbres où l'Église d'Angleterre a déposé sa foi en 1562, et dont elle a

[1] *Jeder Christenman sei ein Pfaffe, und jeder Christenweib eine Pfœfin, es sei jung oder alt, Herr oder Knecht, Frau oder Magdt, gelehrt oder Laie.* Hagenbach, *Lehrbuch der dogmengeschichte*, p. 603.

[2] J'emprunte cette citation à Gieseler, *Kirchengeschichte*, t. III, part. II, p. 363.

fait le rempart de sa puissance politique non moins que de son autorité spirituelle ; le vingtième article déclare que : « l'Église a le pouvoir de fixer les rites « et les cérémonies, et qu'elle a aussi autorité dans « les controverses de la foi. Néanmoins, est-il ajouté, « il n'est pas permis à l'Église d'ordonner la moindre « chose qui soit contraire à la parole de Dieu, telle « qu'elle est écrite. Elle ne peut pas non plus expli- « quer un passage de l'Écriture de telle sorte qu'il « soit en contradiction avec un autre passage. D'où « il résulte que, quoique l'Église soit témoin et gar- « dienne des saintes Écritures, cependant, comme « elle ne doit rien prescrire qui leur soit contraire, « elle ne doit non plus rien ordonner comme de foi « et comme nécessaire au salut que ce qu'elles con- « tiennent. » Voilà des maximes fort sages, mais elles couvrent une contradiction ; le jour où l'individu conteste les décisions de l'Église au nom de la Bible, qui sera juge en dernier lieu ? Est-ce le simple fidèle ? nous voici en plein puritanisme ; est-ce l'Église ? nous sommes tout près de Rome, avec cette différence que l'autorité qui réclame ici l'obéissance avoue sa faiblesse, et ne prétend pas à l'infaillibilité.

On doit comprendre maintenant le double caractère de l'anglicanisme, et comment Charles II pouvait dire aux évêques de son royaume : « Vous autres de « l'Église d'Angleterre, quand vous disputez avec les « catholiques, vous employez les arguments des pu- « ritains ; mais quand vous disputez avec les puri- « tains vous prenez aussitôt les armes des catholi- « ques. » C'est qu'en effet il y a deux principes dans cette Église, les anglicans comme les luthériens ont toujours cherché à réunir deux éléments

encore plus difficiles à concilier en religion qu'en politique : l'autorité et la liberté. On ne peut pas dire qu'ils aient résolu le problème; sans doute ils ont agrandi le cercle où vit le catholique; ils ont fait une part plus grande à la raison individuelle; mais, le cercle une fois tracé, ils l'ont gardé avec la même jalousie, et comme l'obéissance était difficile à maintenir par les voies purement spirituelles auxquelles s'en remettait Calvin, comme l'excommunication n'effrayait guère des gens qui niaient la suprématie de l'Église, c'est au prince que les luthériens et les anglicans en ont appelé en dernier ressort. Ils n'en ont pas fait un pape, comme on le répète souvent; jamais ils ne lui ont donné l'administration de la parole et des sacrements; mais ils lui ont mis le glaive en main comme gardien de la première et de la seconde table; en d'autres termes, ils l'ont chargé de maintenir l'unité de la foi et l'autorité de l'Église. C'est en vertu d'un droit sacré que le prince ne souffre pas qu'on élève sans nécessité des disputes qui soient de nature à troubler l'Église et l'État; comme Constantin, il s'intitule l'évêque du dehors.

Cette constitution religieuse nous donne le secret de l'affinité qui a toujours rapproché les anglicans et les luthériens; elle nous dit aussi pourquoi ils ont eu souvent plus d'inclination pour les catholiques que pour les réformés.

Par exemple, ce n'est pas la seule communauté d'origine qui nous explique l'alliance foncière de l'Angleterre et de la Prusse; la religion y a une grande part. Dès l'année 1711, on essayait d'introduire en Prusse et en Hanovre la constitution, ou tout au moins la belle et noble liturgie de l'Église anglicane; aujourd'hui les missions anglaises emploient volon-

tiers des pasteurs luthériens, c'est un des succès diplomatiques de M. Bunsen que d'avoir fondé à Jérusalem un évêché protestant auquel nomment tour à tour le roi de Prusse et la reine d'Angleterre. Sans doute les deux confessions diffèrent en plus d'un point, mais elles se ressemblent bien davantage par l'importance qu'elles attachent au principe d'autorité.

C'est aussi ce respect de l'Église qui plus d'une fois a donné l'espoir d'une réunion prochaine entre les catholiques et les luthériens. C'est sur ce terrain commun de l'autorité que Bossuet voulait traiter avec Leibnitz, c'est à cette œuvre que consacra toute sa vie le pieux Calixte, celui que Leibnitz appelait l'incomparable, et que Bossuet nommait le plus savant et le plus célèbre des luthériens. Dès l'origine, au contraire, il y eut un abîme entre Rome et Genève; la négation de l'Église, au sens mystique du mot, sépara même si profondément les calvinistes et les zuingliens des disciples de Luther, que pendant longtemps ces derniers repoussèrent la main qu'on leur tendait, ayant moins d'horreur des catholiques que de leurs frères dans la Réforme.

Il ne faut pas croire cependant qu'en Angleterre ni en Allemagne le principe d'autorité l'ait emporté sur le libre examen; tout au contraire, il a toujours été en s'affaiblissant, même dans l'Église anglicane, où la forte constitution de l'épiscopat, où des priviléges politiques assuraient la suprématie du culte dominant. Il fallait la foi robuste de M. de Maistre pour annoncer qu'un jour on chanterait la messe à Saint-Paul et à Westminster; ou plutôt de Maistre était si frappé de la faveur que quelques membres de la haute Église portent au passé qu'il en oubliait l'opinion des fidèles, de plus en plus travaillés

par le levain du calvinisme. Il est vrai que, par une illusion contraire, on prédit souvent que l'Église anglicane va se dissoudre et passer aux presbytériens; il y a toujours des esprits entiers qui ne se plaisent que dans les extrêmes et ne croient qu'aux idées absolues. Tous ces prophètes verraient juste si la religion était un problème de mathématique et la foi un raisonnement; leur erreur est de ne pas comprendre que la religion est avant tout et par-dessus tout l'amour de Dieu; que cet amour peut se satisfaire sous les formes les plus diverses, et que l'éducation, l'habitude, l'exemple des grands esprits qui nous ont précédés, enfin les besoins de l'âme ont plus d'empire sur nous que la logique. « Une belle Église, di-« sait Selden, est comme un festin magnifique; il y « règne une variété infinie, mais chacun se choisit un « ou deux plats qu'il aime, et il s'y tient. Quelque « belle que soit l'Église, chacun s'y choisit sa religion « par laquelle il se gouverne, et il laisse le reste [1]. » Selden disait vrai, ce sera toujours le petit nombre qui s'occupera de raisonner sa foi au lieu d'en user et d'en vivre.

Mais si les Anglais ne se sont jamais montrés amoureux de la logique, pas plus en religion qu'en politique, si au contraire il leur a toujours plu de se tenir dans ce milieu pratique que de plus impatients ne peuvent souffrir, il n'en est pas de même des Allemands; chez eux, au contraire, le raisonnement joue le grand rôle, et depuis Leibnitz la spéculation est la vie même de la nation. En Allemagne, on ne fait pas de révolutions dans la rue comme en France; la pensée ne s'y traduit pas en acte avant même que

[1] Selden, *Table Talk*. sub v° *Church*.

d'être mûre, mais on y fait des révolutions d'idées, il y a tous les vingt ans une sédition ou une dictature philosophique. La religion n'a pas échappé à ces agitations violentes, l'autorité et la liberté n'y ont jamais conclu que des trêves passagères : aussi, pour qui étudie l'histoire des trois derniers siècles, la querelle de MM. Bunsen et Stahl n'est-elle rien moins que personnelle, c'est la dernière phase d'une lutte qui date de Mélanchthon.

C'est au nom de la Bible et contre la hiérarchie romaine que Luther s'était révolté; qu'il le voulût ou non il s'était donc fait le champion de la liberté ; mais après lui, et surtout après Mélanchton, il y eut une réaction violente, on voulut enfermer l'esprit humain dans les bornes que Luther avait plantées, et l'Église luthérienne, dès qu'elle fut constituée, ne le céda à l'Église romaine ni pour la sévérité de l'orthodoxie ni pour la haine de l'erreur. C'est du reste l'histoire de toutes les religions. Dans la première ferveur, quand la foi enivre les âmes, on agit plus qu'on ne raisonne ; toute forme est bonne qui exprime la piété que chacun a dans le cœur; mais à la seconde génération, quand la tradition commence à naître, quand le respect du passé devient une part de la croyance, on sent le besoin d'une autorité qui règle le culte et la doctrine; l'Église prend le pas sur le fidèle et en exige une soumission absolue. Cette révolution fut complète dans le luthéranisme; l'Église évangélique fut aussi violente qu'on l'avait été contre elle, et ce caractère lui est resté partout où elle a été la plus forte ; en Suède, par exemple, l'intolérance civile est absolue ; à ne considérer que l'opinion, il y a plus de douceur aujourd'hui à Rome même qu'à Stockholm.

Il en fut autrement en Allemagne, où trois religions se trouvaient en présence; en gagnant peu à peu les âmes, le principe même de la Réforme mina cette orthodoxie qui se parait si faussement du nom de Luther. Ce fut vers la fin du dix-septième siècle que se fit ce changement; celui qui en fut l'auteur, ou, pour mieux dire, celui qui exprima le mieux un besoin général, ce fut le théologien Spener. Spener, dont les disciples furent nommés par dédain *les piétistes,* était un mystique; c'est-à-dire qu'il mettait toute la religion dans le cœur, et n'attachait point d'importance aux formes extérieures. Il ne touchait pas à la doctrine; mais il répétait que la réforme commencée par Luther était loin d'être achevée dans la vie et dans les mœurs, par là il faisait ressortir tout ce qu'il y a d'individuel dans la foi, et débarrassait l'esprit que la lettre étouffait. C'était revenir à la doctrine des premiers temps, c'était rendre au fidèle la part de liberté à laquelle il a droit; mais c'était aussi contredire la toute-puissance de l'Église établie, et Spener fut persécuté pour être trop chrétien.

Il est remarquable qu'au début du dernier siècle une réforme semblable a commencé dans l'Église anglicane, et qu'elle a rencontré les mêmes obstacles. Les Wesley et les Whitefield, avec moins de douceur que Spener, ont aussi rendu le premier rôle à l'individu, et c'est ce que de nos jours Channing a fait en Amérique. Toutes ces âmes pieuses et aimantes ne touchent guère au symbole et respectent les formes anciennes; mais, en plaçant l'essentiel de la religion dans la vie, elles ébranlent toujours l'orthodoxie et préparent des révolutions qui, pour être pacifiques, n'en sont que plus durables.

Quelle que fût la jalousie des orthodoxes, il leur

fallut bientôt se réunir aux piétistes pour combattre un ennemi commun, le rationalisme. Les idées des déistes anglais avaient gagné le continent, la religion naturelle prenait peu à peu la place du christianisme, même chez les théologiens. Sans doute on défendait la doctrine du Christ, mais c'était en livrant les mystères et, par exemple, à voir comment Paulus explique les miracles du Sauveur en les détruisant, il semble qu'il demande grâce pour l'Évangile. L'école rationaliste, toute-puissante au dix-huitième siècle, a longtemps régné sans partage; aujourd'hui qu'il est permis de la juger, je dirai sans crainte de paradoxe que ce qu'elle a le moins compris, ce n'est pas la religion dont elle a fait une philosophie ou plutôt une morale vulgaire, c'est la raison. Enivrés de liberté, comme leurs contemporains, les théologiens de cette école ont cru qu'ils pouvaient tout expliquer par l'effort de leur intelligence, sans voir que la raison est bien faible si elle ne va pas jusqu'à connaître qu'il y a une foule de choses qui la surmontent. C'est cependant de la religion qu'il est surtout vrai de dire avec Hamlet :

> There are more things in heaven and earth, Horatio,
> Than are dreamt of in your philosophy[1].

Toutefois il ne faut pas être injuste envers cette école déchue : en tuant l'ancien dogmatisme, en inaugurant la critique avec Semler et Eichhorn, l'histoire avec Planck et Spittler, elle a rendu plus d'un service à la liberté comme à la religion, et de nos jours même, transformée, il est vrai, et corrigée par un esprit plus

[1] Horatio, il y a sur la terre et dans les cieux plus de choses que n'en rêve votre philosophie. (*Hamlet*, acte Ier, scène V.)

large et plus sûr, elle a eu de nobles représentants dans le savant Gieseler et dans l'ingénieux Hase.

Ce n'est pas d'une école critique et d'une théologie négative que pouvait sortir le réveil religieux ; aussi en Allemagne, comme en France et en Angleterre, ce n'est point la science qui l'a amené, ce sont les événements.

En Allemagne, on sait quelles souffrances suivirent la conquête. Ce furent ces misères même qui ressuscitèrent le sentiment religieux. Il y a dans les révolutions et les guerres une douleur vive qui contraint l'homme à rentrer en lui-même, et il ne peut regarder dans son âme sans y trouver Dieu. Le triomphe de la force, la dérision des événements, la lutte avec le malheur, ce sont là des épreuves qui accablent les cœurs faibles; mais les cœurs énergiques se redressent sous la blessure, et quand la justice leur manque sur la terre, ils s'attachent jusqu'à la mort à cette main divine qui finit toujours par remettre l'ordre dans les choses et dans les esprits. Les succès de 1813 et de 1815 ajoutèrent à ce pieux enthousiasme, et quand en 1817 on célébra le troisième jubilé de la Réforme, une hymne de reconnaissance éclata par toute l'Allemagne; c'était le Dieu de leurs pères qui avait rendu aux Allemands la patrie et la liberté.

Cette émotion amena bientôt une révolution littéraire qui servit aussi la religion. La haine de l'étranger, et surtout l'horreur des idées françaises, poussa toutes les têtes ardentes vers l'étude du moyen âge, la grande époque du Saint-Empire. Rien ne fut beau que le passé : art, poésie, lois, croyance des ancêtres, tout fut déclaré admirable et saint; et ce ne fut pas toujours à Luther qu'on s'arrêta. Plus d'un poëte, plus d'un artiste accusa la sécheresse du protestantisme et

se plaignit de la Réforme, qui avait mis la critique à la place de la foi. Frédéric Schlegel, le chef du mouvement, le comte Frédéric Stolberg, Zacharias Werner, passèrent au catholicisme. Quant à ceux qui restèrent attachés à la religion de leur enfance, il y eut du moins chez eux un retour vers une antiquité de trois siècles ; la confession d'Augsbourg reprit faveur; le goût du passé rendait à l'Église une popularité qui depuis longtemps lui manquait.

Dans ce retour au moyen âge qu'on nomma le romantisme, dans cette religion de fantaisie où la poésie menait à la foi, il y eut plus d'un excès. M. Bunsen rappelle comme exemple de ces folies qu'un des coryphées du parti, Adam Muller, allait jusqu'à voir une preuve de la Trinité dans l'assolement triennal; mais l'effort des Novalis, des Tieck, des Schlegel ne fut pas stérile, et Goëthe, dans sa sérénité, avait raison de saluer ce mouvement, auquel il demeurait étranger, comme une transition vers une région plus haute[1]. Le sentiment de l'infini, le respect du passé s'éveillaient dans les âmes, la religion allait trouver des cœurs préparés.

On voit que l'Allemagne suivait le même chemin que nous; ce qu'essayait l'école romantique d'outre-Rhin, c'est ce que M. de Chateaubriand avait commencé en France par le *Génie du Christianisme* et *les Martyrs*, avec cette différence toutefois que chez nous la religion ne ressentit que beaucoup plus tard le contre-coup de la littérature. Chez les Anglais, au contraire, le goût du moyen âge passa de suite dans la théologie. Ce fut d'Oxford que vers 1833 partit le

[1] Lettre à Reinhard, 1810. *Geistesworte aus Goethesbriefen, von* Lancizolle, n° 140.

mouvement qu'on a nommé anglo-catholique. Un théologien de l'Église établie, un professeur de l'université, le docteur Pusey, publia avec M. Newman, les *Tracts for the times* qui firent une vive sensation. Tous deux, remontant à mi-chemin le passé, essayaient de ramener l'Église anglicane au lendemain de sa séparation, à ce point où, hormis la suprématie du pape, un œil exercé a grand'peine à la distinguer du catholicisme. C'est une réforme de même espèce qu'entreprit à Berlin un autre adorateur du passé, M. Hengstenberg; lui aussi voulait rendre à l'Église de Luther, avec des ornements et des cérémonies depuis longtemps oubliées, une autorité qu'on regrettait toujours. Comme le docteur Pusey, M. Hengstenberg a fait école ; comme lui aussi il a été abandonné par ses disciples et ses amis les plus chers; Hurter, Gfrœrer et bien d'autres ont été chercher l'autorité à Rome, comme l'ont fait Newman, Faber et les Wilberforce : du principe de leur maître ils ont tiré la seule conséquence légitime, car une fois qu'on proclame que l'Église est un établissement mystique et la pierre angulaire du christianisme, la seule Église vraie est celle qui remonte aux apôtres; si elle est divine, il est évident que ses corruptions, quelles qu'on les suppose, n'ont pu anéantir l'autorité qu'elle a reçue d'en haut.

La guerre et le romantisme, tels furent donc les deux courants qui ramenèrent l'Allemagne à la religion : la guerre en remuant profondément les âmes, le romantisme en réconciliant les lettres avec ce que les beaux esprits avaient nommé longtemps la barbarie du moyen âge, ce que, par un excès opposé, on regardait maintenant comme la fleur et l'épanouissement du christianisme. On reconstituait le

passé, il était naturel d'en rétablir la plus grande institution, et de restaurer l'Église en même temps que la monarchie. Mais cette œuvre délicate rencontra deux terribles obstacles, la philosophie et la critique sacrée; c'est derrière ces deux remparts que s'abrita la liberté chrétienne, et sous des noms nouveaux recommença la lutte des deux principes que le luthéranisme porte en son sein.

Le dix-neuvième siècle a été pour l'Allemagne la grande période philosophique; Kant, Fichte, Schelling, Hegel, pour ne parler que des chefs, ont remué l'intelligence humaine plus profondément qu'on ne l'avait fait avant eux. La mode est aujourd'hui de les maudire après les avoir trop admirés, cependant si de pareilles études ne font que troubler l'âme humaine, pourquoi y revient-elle toujours avec une soif insatiable, sans jamais se laisser décourager par les mécomptes et les souffrances? Ces philosophes que la piété du jour traite avec tant de dédain ont eu cet incomparable mérite qu'ils ont cherché la vérité pour elle-même, et qu'ils en ont fini avec tous ces axiomes de convention qui encombraient la théologie et la science. Par là, comme M. Bartholomèss l'a prouvé dans un bon livre [1], ils ont servi la religion alors même qu'ils se sont égarés. N'est-ce rien d'ailleurs que d'avoir montré ce qu'il y a d'absolu dans la morale comme l'a fait Kant? N'est-ce rien que d'avoir relevé le drapeau du spiritualisme, que les théologiens du dernier siècle n'avaient pu soutenir? La religion s'adresse toujours à des esprits que l'éducation et le monde ont plus ou moins préparés;

[1] *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*, 1855, 2 vol. in-8°.

ne doit-elle donc que des injures à une philosophie qui, en la débarrassant du matérialisme, lui aplanit plus de la moitié du chemin?

A côté de ces grands noms il faut placer celui d'un philosophe peu connu en France, mais qui a exercé une énorme influence sur la théologie allemande, c'est Schleiermacher. Personne dans notre siècle n'a mieux compris en quoi consiste l'essence même de la religion, on peut dire que Schleiermacher a découvert de nouveau dans l'âme humaine une région depuis longtemps déserte et oubliée. Pour lui, la religion n'est pas seulement la croyance au dogme, la pratique de la morale, c'est une force primitive, un élément de notre âme qui domine et règle toutes nos facultés. On n'est pas tour à tour philosophe et chrétien, artiste et fidèle; l'esprit de l'homme n'admet pas ces divisions, la religion le prend tout entier. La religion éclaire et dirige l'intelligence aussi bien que la vie, le vrai philosophe comme le véritable artiste est celui qui s'enivre de l'infini comme fait Spinosa, ou de l'amour du Christ comme fait Novalis. En d'autres termes, et pour me servir d'une des comparaisons que Schleiermacher emprunte à Platon, son maître favori, si chacune de nos idées, si chacun de nos actes est une mélodie particulière, la religion est l'harmonie qui l'accompagne, le pénètre et le soutient. La devise de Schleiermacher, c'est l'*in Deo vivimus, movemur et sumus* de l'apôtre. S'il est panthéiste, comme on le lui reproche, c'est à la façon de saint Paul, et en vivant tout en Dieu.

Dire que la religion doit dominer la science aussi bien que la vie, ce n'est pas sans doute chose nouvelle; le mérite de Schleiermacher est d'avoir montré comment cette idée transforme les notions ordinaires

qu'on se fait de l'Église et du dogme. Si la religion est individuelle, si la foi varie avec la force de chaque esprit, l'orthodoxie est un rêve, c'est l'amour du Christ qui seul constitue l'Église. Le dogme perd ainsi son caractère de vérité absolue; il ne représente plus que la façon diverse dont l'humanité exprime en chaque siècle une même pensée et un même sentiment; il a son histoire comme toutes les idées humaines. C'est par là que Schleiermacher a fait une révolution dans la théologie. Quoiqu'il n'ait point laissé d'école, il n'y a guère de savant en Allemagne qui ne relève de ce puissant esprit. La vérité qu'il a proclamée est de ces maximes fécondes qui transforment la science, en dehors de l'école de Hegel et de l'orthodoxie il y a, je crois, peu de personnes qui ne reconnaissent aujourd'hui que le christianisme est moins une doctrine qu'un principe de vie. *Pectus est quod theologum facit,* disait le pieux Neander, il y a dans cet axiome un sens profond. Il est trop vrai qu'entre des mains incrédules la théologie tourne à de vaines recherches ou se dissipe en subtilités. Mais on voit en même temps combien dans le système de Schleiermacher le principe de liberté éclipse le principe d'autorité. L'Église disparaît devant l'individu.

La critique sacrée a marché du même pas que la philosophie, et ce n'est pas une des moindres gloires de l'Allemagne. De Wette, Neander, Tholuck, Gieseler, Ullmann, Hase, Bunsen, Rothe ont fouillé l'histoire et surtout les origines du christianisme. Les travaux ont été divers; la pensée directrice a été la même : chercher la vérité. Pleins de confiance dans la divinité de la révélation, convaincus que l'Évangile est vrai, d'une vérité absolue et qui ne peut contrarier la raison, tous ces savants se sont mis à

l'œuvre pour déblayer l'édifice, certains que sous la poudre des siècles ils trouveraient la pierre inébranlable qu'a placée le fils de Dieu. Ce n'est ni à l'Église, ni à la tradition, c'est aux textes mêmes qu'ils ont demandé la doctrine du Christ et de ses disciples; on a étudié saint Paul comme on étudie Cicéron. On a fait la part du siècle, des idées, de la langue, de l'éducation, et en mettant ainsi l'homme en pleine lumière, on a mieux compris la grandeur de son esprit et le caractère de sa mission.

Cette justice, rendue à la critique allemande, étonnera ceux qui ne connaissent que l'œuvre de Strauss; mais ce livre, qui a fait tant de bruit, n'exprime que les idées d'un homme, ou tout au plus celles d'une école particulière; encore faut-il reconnaître que le chef des théologiens de Tubingue, F.-Ch. Bauer, est un autre génie que Strauss, et que ses profondes études sur l'histoire, le dogme et la littérature des premiers siècles ont fait dans la théologie une révolution salutaire. La crise qu'ont amenée ces études hardies a régénéré plus que la science. Contre le scepticisme de Strauss, contre la critique dissolvante, et les théories absolues de Bauer, on s'est armé de toutes parts; on a fouillé l'antiquité avec tant de zèle et de bonheur qu'aujourd'hui les apôtres et leurs premiers successeurs nous sont presque aussi familiers que César ou ses contemporains. Nous connaissons leurs œuvres, leur génie, les combats qu'ils ont soutenus, mieux qu'on ne les connaissait au temps de Constantin, et le christianisme, vu de plus près, est tout à la fois plus vrai et plus grand. Loin que la religion ait perdu à ces libres recherches, elle y a gagné le respect des esprits les plus difficiles; comme l'or, elle s'est purifiée en passant par le feu.

Tel était l'état de la religion et de la théologie en Allemagne lorsque l'athéisme de Feuerbach et les événements de 1848 firent reculer les plus téméraires. Feuerbach, outrant la doctrine de Hegel et réduisant tout à l'existence du moi, annonçait aux hommes que Dieu est une créature de notre esprit, que la religion n'est qu'un mirage où chacun de nous, adorant sa propre image, se met à deux genoux devant soi. La révolution faite au nom de la liberté proclamait la séparation absolue de l'Église et de l'État; Uhlich, Wislicenus et *les amis de la lumière* sortaient de l'Église établie pour sortir bientôt du christianisme; Ronge promenait partout sa chimère du catholicisme allemand, au grand scandale des âmes pieuses. On sait quelle est la fin de toutes ces saturnales; dès que la révolution se jette dans un des côtés de la balance, elle relève aussitôt le plateau opposé; quand elle se fait au nom de la liberté, on peut compter sur la dictature. Ce fut l'histoire de l'Allemagne; on eut horreur de tous ces désordres; on maudit la philosophie et la critique, comme si l'on n'abusait pas de toutes choses. Ce fut la liberté qu'on rendit responsable de tous les crimes de la licence; on en vint à flétrir la raison même, cette éternelle complice de la liberté. En de pareils moments, quand l'homme s'abdique lui-même et renonce à ce qui fait sa grandeur, il lui faut une vérité qu'on ne discute pas, et cette vérité il va la chercher dans le passé, comme si le passé n'avait connu ni incertitude ni combats, comme s'il n'avait pas conquis sa foi au seul prix qui l'achète, au prix de la recherche et de l'effort! C'est alors que l'orthodoxie s'offre comme un port où chacun compte trouver le silence et la paix, et c'est de cette façon qu'à Berlin M. Hengs-

tenberg et M. Stahl ont pu se croire et se dire les sauveurs de la religion et de la société.

Cet abattement de l'opinion, cet abandon de la raison qui se renonce elle-même ne sont pas rares dans l'histoire; c'est une maladie connue et qu'on peut nommer la fatigue des révolutions. Mais ces crises violentes ne sont jamais de longue durée; l'homme ne peut pas plus vivre sans pensée que sans action, et dans l'Église, plus encore que dans l'État il faut une agitation nécessaire; une société complétement orthodoxe serait une société pétrifiée. « J'ap-« prends, écrit saint Paul aux Corinthiens[1] que quand « vous vous réunissez dans l'Église, il y a des divi-« sions parmi vous, et je le crois en partie. Car il « faut aussi qu'il y ait des opinions parmi vous pour « que les éprouvés soient manifestés. » Nous voici bien loin de cette uniformité factice à laquelle l'âme résiste, et dont on ne peut obtenir l'apparence que par des moyens politiques, la force ou l'intérêt.

Voyons donc quelle est la doctrine de M. Stahl, et commençons par écarter tous les soupçons, tous les reproches injustes qu'invente la passion. Pour que M. Stahl ait entraîné l'opinion, il faut qu'il y ait dans son système un fonds respectable ou tout au moins des apparences spécieuses. On ne séduit les hommes qu'en leur présentant la vérité, ou ce qu'on a pris pour elle. En religion comme en politique, ce qui constitue un parti, ce n'est pas l'intérêt, c'est la foi commune en quelque grand principe; à toute armée il faut un mot d'ordre et un drapeau.

[1] I. Cor. XI. 19. *Nam oportet et hæreses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant.* Αἱρέσεις en grec ne veut dire qu'*opinions;* à traduire ce mot par *hérésies* l'argument de saint Paul ne serait que plus fort, et condamnerait d'autant plus l'intolérance.

Ce drapeau, toujours honorable, les uns le défendent en soldats, les autres ne se rangent sous ses couleurs que pour mieux assouvir leur ambition ou leur convoitise ; c'est l'éternel mélange des choses humaines, mais ce qui distingue la religion des empires de la terre, c'est que ni la passion ni la vertu n'y donnent la dernière victoire; le triomphe final n'appartient qu'à la vérité. Tandis que l'erreur, fût-elle soutenue par le génie et consacrée par le martyre, s'use à la longue et épuise le parti qui la soutient, la vérité grandit par ses défaites mêmes, malgré les faiblesses de ses amis, elle finit toujours par confondre la science et l'habileté de ses adversaires. Le combat dure plus d'un jour et recommence plus d'une fois; il peut fatiguer la patience des générations; mais pour qui a une foi sincère, l'issue de la lutte n'est jamais douteuse. C'est donc la vérité seule qu'il faut chercher dans les discussions religieuses; ce sont les principes seuls qu'il faut éprouver; une fois l'erreur démasquée, laissons faire au temps, la victoire est à nous.

Le principe de M. Hengstenberg et de M. Stahl, c'est que l'État doit avoir une religion à lui. Suivant ces nouveaux théologiens, qui me semblent assez loin de saint Paul, une des fins principales du gouvernement, c'est de défendre contre de fâcheuses concurrences l'Église qu'il adopte, c'est de mettre ce qu'il croit la vérité à l'abri des attaques de l'incrédulité.

Comprenons bien ce que demande cette école qui, sous des noms nouveaux, relève les idoles du passé. La révolution française a séparé l'Église et l'État, et depuis soixante ans l'Europe s'est engagée dans la voie que nos pères ont ouverte. Ce n'est pas à dire pour cela que la loi civile soit devenue athée : elle a

cessé simplement d'être catholique, anglicane ou luthérienne. Partout aujourd'hui l'État reconnaît ces grands principes de morale chrétienne qui ne sont la propriété exclusive d'aucune secte, car la civilisation moderne en a fait son patrimoine. Ménager la liberté de l'individu, réduire l'inégalité sociale, instruire le peuple, améliorer sa condition morale et matérielle, aider l'ouvrier, secourir le pauvre, affranchir l'esclave, adoucir le droit pénal, supprimer toutes les barbaries de la guerre, tel est le caractère des législations modernes. C'est de l'Évangile que se réclame le droit public de l'Europe, si bien qu'on peut affirmer sans crainte de paradoxe que jamais la loi n'a été plus chrétienne que du jour où elle a rompu avec la théologie : résultat singulier et qui devrait ouvrir les yeux au plus fanatique, si jamais un fanatique voyait autre chose que sa propre pensée.

Voilà ce que nos pères considéraient comme un grand progrès sur le passé. Les auteurs du Code civil, les rédacteurs du Concordat glorifient la séparation de l'Église et de l'État comme une des conquêtes de 1789. C'est pour cela peut-être que M. Stahl et ses amis s'en défient; la Révolution française n'est pas, dit-on, en grande faveur à Berlin.

Par quoi M. Stahl remplace-t-il l'erreur révolutionnaire qu'en 1848 M. de Radowitz défendait au Parlement de Francfort comme une vérité chrétienne et comme le salut de la religion? C'est par ce qu'on appelle en Allemagne la théorie de l'État chrétien. L'État chrétien ce n'est pas autre chose que l'union des deux puissances; c'est un mot nouveau pour une bien vieille institution.

Pour qui étudie l'histoire, il n'y a pas de spectacle plus solennel que ce duel éternel des idées. A peine

la génération victorieuse repose-t-elle dans la tombe, que l'erreur se relève sous un nouveau masque, et qu'après avoir calomnié et défiguré le passé, elle recommence la lutte avec des enfants qui trop souvent ont oublié les souffrances et les fatigues de leurs pères. Il ne faut pas nous plaindre de ces épreuves perpétuelles. Combattre et avancer en combattant, c'est notre devoir ici-bas. La vérité, sachons-le bien, n'a pour elle que la place qu'elle occupe dans notre âme; si nous ne l'aimons pas d'un amour raisonné, si nous ne la défendons pas avec la vigilance et l'énergie de nos aïeux, toutes les gloires du passé ne l'empêcheront pas de perdre du terrain. De l'héritage de ses ancêtres un peuple n'a vraiment que la part qu'il cultive; tout ce qu'il néglige est envahi.

En ce point, l'exemple de l'Angleterre est plein d'instruction. Il y a vingt ans que M. Gladstone, débutant avec éclat dans la vie politique, mais encore tout imprégné des idées d'Oxford, publiait sur les rapports de l'Église et de l'État un livre qui fit sensation. C'était la théorie même que soutient aujourd'hui M. Stahl; avec cette différence que M. Gladstone, plus jeune et plus ardent que le professeur de Berlin, s'effrayait moins des conséquences extrêmes où l'entraînait son principe. Dans la première ferveur de l'âge et de la foi, on ne réfléchit point, on avance; un théologien de vingt ans court au paradoxe comme un jeune soldat monte à l'assaut.

« Je n'hésite pas à affirmer, écrivait M. Gladstone, que si un mahométan croit en conscience que sa religion vient de Dieu et qu'elle enseigne la vérité divine, ce mahométan doit croire que cette vérité est salutaire pour l'âme humaine, et salutaire avant toutes choses. Il doit donc en désirer la propa-

gation et employer pour cela tous les moyens convenables et légitimes. Et si ce mahométan est un prince, il doit compter parmi ces moyens l'influence et l'argent dont il peut légalement disposer à cet effet. »

Comme M. Stahl, M. Gladstone déclarait bien haut qu'il ne voulait point de persécution, car l'Évangile condamne de pareilles rigueurs. Il demandait simplement qu'on réservât aux vrais croyants tous les avantages de la société, et qu'on frappât d'incapacité politique ceux qui n'avaient point la foi de l'État. C'était la réhabilitation des duretés de l'Église anglicane. Voilà ce qu'un néophyte trouvait chose naturelle et légitime, c'est aussi, ce que de façon plus ou moins déguisée, on demande aujourd'hui à Berlin.

Mais ce n'est pas à Londres, dans un pays imbu de liberté et toujours sur ses gardes, que cette théorie avait chance de réussir. Il suffit d'un article de la *Revue d'Édimbourg* pour dissiper d'un souffle ces beaux sophismes si finement tissés. Le bon sens et l'expérience emportèrent en passant toutes ces toiles d'araignée. Aussi spirituel qu'impitoyable, M. Macaulay, l'auteur de l'article, montra en quelques mots que toute la hardiesse dont l'écolier d'Oxford faisait parade n'était que timidité, et que pour être conséquent avec ses principes il fallait que M. Gladstone allât jusqu'aux bûchers de l'Inquisition[1]. C'était une démonstration par l'absurde, aussi fine que vraie. De l'union trop intime de l'Église et de l'État, la logique fera toujours sortir l'Inquisition; c'est la conclusion fatale et la condamnation de tous ces sys-

[1] *Edinburgh Review*, avril 1839, et dans les *Essais* de M. Macaulay, article : *Church and State*.

tèmes ingénieux auxquels ne manquent que la raison, la justice et la charité.

« Pourquoi, disait M. Macaulay, pourquoi ne pas rôtir à petit feu les dissidents? Tous les principes sur lesquels repose la théorie de M. Gladstone mènent évidemment à verser le sang. Si la propagation de la vérité religieuse est une des fins principales du gouvernement; si le devoir du gouvernement est d'employer à cette fin son pouvoir constitutionnel; si, comme il n'est pas douteux, le pouvoir constitutionnel du gouvernement va jusqu'à faire des lois pour brûler les hérétiques, et si brûler est certainement un moyen très-effectif de supprimer des opinions, pourquoi ne brûlons-nous pas?

« Il nous semble que lorsqu'on emploie des incapacités civiles afin de propager une opinion, c'est le comble de l'absurdité que de reculer devant d'autres peines pour atteindre au même but. Il est trop clair que si vous punissez, vous devez punir effectivement. La souffrance que cause le châtiment est un mal sans mélange, vous ne devez l'infliger que pour en obtenir quelque bien. C'est une cruauté stupide que d'établir des peines qui tourmentent le criminel sans prévenir le crime. Maintenant est-il possible de supprimer les opinions par une persécution sanguinaire et incessante? C'est ainsi qu'on a étouffé les Albigeois et les Lollards. C'est ainsi qu'en Italie et en Espagne on a écrasé les belles espérances de la Réforme. Mais nous défions M. Gladstone de nous citer un seul cas où le système qu'il recommande ait réussi.

« Et pourquoi M. Gladstone a-t-il le cœur si tendre? Quelle raison peut-il donner pour pendre un meurtrier et pour laisser échapper un hérésiarque sans lui infliger même une amende? Est-ce que l'hérésiarque est pour la société un membre moins dangereux que le meurtrier? Est-ce que la perte d'une seule âme n'est pas un mal plus grand que la perte de plusieurs vies? Est-ce que le nombre des meurtres commis par le plus cruel des *bravi* qui ont jamais tiré le poignard en Italie est quelque chose, comparé au nombre d'âmes qu'un hérésiarque adroit prend dans ses filets? Si donc l'hérésiarque fait infiniment plus de mal que le meurtrier, pourquoi la loi l'épargne-t-elle? Nous en pouvons donner la raison; raison brève, simple, décisive,

concluante. Nous n'excusons pas le mal que fait l'hérésiarque, mais nous disons que ce n'est pas contre un mal de cette sorte que l'État a reçu mission de nous protéger. Mais comment M. Gladstone, qui considère ce mal comme un de ceux que doit empêcher le gouvernement, peut-il se soustraire aux conséquences évidentes de sa doctrine? C'est ce que nous ne comprenons pas. »

M. Stahl a de grands avantages sur M. Gladstone. Il écrit au lendemain d'une révolution qui a dégoûté de la liberté; il enseigne dans une ville où depuis quarante ans les philosophes et les théologiens ont remué tant de problèmes et semé tant de sophismes qu'on y a perdu le sentiment de la vérité. Il a donc pour lui la lassitude de l'opinion. En outre, c'est un jurisconsulte éprouvé, un dialecticien subtil; il a une façon toute rabbinique de jouer avec les mots qui déroute ses adversaires; personne ne sait avec plus d'apparence tirer d'un principe reconnu certaines conséquences qui l'annulent. Tout cela suppose sans doute beaucoup d'esprit et de ressources; mais la question que soulève M. Stahl est trop grande pour se plier à tant de finesses. Quand on demande aux hommes de renoncer à une liberté vraie ou fausse, c'est avec le bon sens qu'il faut les attaquer, et non pas avec des arguments d'école ou de Palais. Pour prouver à la conscience qu'elle a tort d'user de ses droits, il ne suffit pas de l'éblouir par un raisonnement.

Dès le début M. Stahl rencontre une difficulté insurmontable. En Espagne, en Angleterre, en Russie, en Suède, il n'y a qu'une Église dominante, c'est au nom de la vérité dont chacune de ces Églises s'attribue le monopole qu'on réclame l'appui du bras séculier afin d'étouffer l'erreur. Mais en Prusse, il y a trois Églises reconnues par l'État, et qui toutes trois

y sont sur le pied d'égalité. Les réformés y sont aussi anciens et aussi forts que les luthériens, et depuis 1815 les catholiques forment le tiers de la population. Montrer que ces trois Églises sont respectables, c'est une œuvre dont M. Stahl, tout luthérien qu'il soit, s'est acquitté de la façon la plus honorable pour les deux confessions qu'il ne suit pas; mais prouver que ces trois Églises sont les seules respectables, et que, malgré des contrariétés visibles, chacune d'elles contient la vérité chrétienne, c'est chose impossible, toute l'habileté du monde y échouerait. De ces trois Églises, il y en a une, sinon deux, qui condamne les autres, leurs principes sont inconciliables. Si la vérité religieuse est un absolu, comme le soutiennent les catholiques, il est évident qu'il n'y a qu'une seule Église qui soit vraie; c'est celle qui garde le dépôt sacré. Si au contraire, suivant la doctrine de la Réforme, chacun a droit de rechercher la parole de Dieu dans la Bible, en d'autres termes, si la vérité n'est révélée à chaque fidèle que dans une mesure variable, qui donc osera dire que deux ou trois symboles épuisent les combinaisons infinies de l'esprit humain?

Ainsi, par la force des choses, M. Stahl se trouve appelé tout d'abord à choisir entre le catholicisme et le protestantisme, entre la vérité objective, extérieure, conservée par la tradition, maintenue par l'autorité, et la vérité subjective, intérieure, conquise par le libre effort de la pensée. Entre ces deux systèmes séparés par un abîme, il n'y a pas de situation mitoyenne. M. Stahl se trompe s'il croit l'avoir trouvée. Il se plaint qu'on l'accuse d'être catholique, mais il n'a pas droit de se plaindre, car certainement il est plus près de Rome que de Genève. Sans doute il ne croit pas à tous les dogmes de l'Église romaine, mais

le principe de sa foi, comme celui des puséytes, est le principe et le fondement même du catholicisme ; il croit à la vérité objective de l'Évangile, il croit à l'Église et à la tradition. Son seul tort est de chercher à Berlin, au cœur de la Réforme, ce qu'il ne trouvera que dans la ville éternelle, c'est-à-dire une Église environnée de la majesté des siècles, et qui parle au nom de celui devant qui seul s'incline la conscience, au nom même de Dieu.

C'est par une tentative désespérée que M. Stahl essaye d'échapper aux flots toujours mouvants de la pensée humaine. Ainsi que le docteur Pusey, il se cramponne à la tradition; il essaye de reconstruire une Église idéale pour s'y réfugier, comme dans une arche sainte; mais cette Église qu'il imagine, c'est celle même que Luther a combattue. Quel catholique ne signerait une déclaration de principes comme celle-ci?

« La pensée de l'Église me console. Je serais désolé de l'idée que les baptistes, par exemple, viennent de retrouver le vrai baptême, à quoi tient le salut, et que par conséquent jusqu'à eux, et en dehors d'eux, aucune des grandes communions chrétiennes ne pouvait dire : *Qui croit cela et est baptisé, celui-là sera sauvé.* Car encore bien qu'il y eût ce remède que tous les chrétiens d'aujourd'hui pourraient se faire baptistes, qui me garantit que demain une autre secte, en étudiant librement l'Écriture, n'y découvrira pas le vrai fondement de l'Église? Ce sera, si l'on veut, le lavement des pieds qu'on a négligé depuis Pierre, ou le rétablissement du sabbat au lieu du dimanche. Au contraire, il y a une consolation pour le cœur de l'homme dans la pensée qu'en tous les temps, sans en excepter le moyen âge, Dieu, suivant ses promesses, a maintenu dans l'Église la vérité qui sauve, et que cette vérité s'est transmise de main en main, de génération en génération[1]. »

[1] *Wider Bunsen*, p. 126.

Quelle est cette Église en laquelle M. Stahl met sa confiance? C'est ici que le théologien et le politique ne sont plus d'accord. Le premier est luthérien, quoique déjà gâté par l'influence de Spener; le second cherche à défendre les trois communions acceptées par l'État. Il faut donc que M. Stahl invente une définition générale de l'Église qui soit assez large pour comprendre les trois confessions, et voici par quel ingénieux raisonnement il accomplit ce tour de force.

En toute société il y a nécessairement une autorité, car autrement l'association ne tiendrait pas; les sociétés religieuses sont soumises à cette condition comme les sociétés civiles. Dans l'Église catholique, qui est une monarchie, cette autorité vient d'en haut; elle vient d'en bas dans la république calviniste, où elle est conférée par la délégation des fidèles. De cette autorité, qui n'est qu'une abstraction, M. Stahl fait une chose, ou, pour mieux dire, une personne, qu'il nomme l'Église.

« La communauté des fidèles, dit-il, est une réunion purement humaine; l'Église au contraire est l'institution qui a autorité pour lier les hommes. Notre Église (luthérienne) a cette autorité sans évêques et sans pape. Elle la tire de la révélation dont la portée et le sens sont depuis longtemps reconnus; elle n'a pas besoin de l'attendre des fantaisies d'une secte ou des recherches originales d'un diplomate chrétien. Elle la tire du symbole de la Réforme, symbole qui repose non pas sans doute sur une inspiration divine, mais sur une lumière particulière, et dont en somme la vérité est certaine. Et quant au développement dont ce symbole aurait besoin, il peut le recevoir du temps et de personnes pareillement illuminés. C'est ce symbole de la Réforme qui a rassemblé les communautés et les a maintenues jusqu'à présent; il n'est pas leur œuvre, tandis qu'au contraire elles sont son ouvrage. Il est donc au-dessus

de la communauté; la communauté n'a donc pas pouvoir de changer ce symbole; c'est la puissance qui la tient liée [1]. »

Ce passage peut donner l'idée de cette dialectique subtile où excelle M. Stahl, et qui lui vaut ses succès de Berlin. Sa théorie a de l'apparence, au fond rien n'est plus creux. Cette définition de l'autorité, toutes les communions chrétiennes peuvent l'accepter. Qui se dit chrétien reconnaît une autorité qu'il place dans l'Église ou dans la Bible, cette reconnaissance est le signe qui distingue le chrétien du déiste. Mais cette autorité ne peut pas rester dans le monde des idées; pour parler aux hommes, il faut qu'elle prenne un corps, qu'elle se nomme Pape, prince ou synode. Voilà trois formes d'autorité : laquelle est légitime? Sur ce point qui divise la chrétienté depuis trois siècles, M. Stahl apporte-t-il une lumière nouvelle? A-t-il trouvé la solution qui doit pacifier les intelligences? Non, et tout au contraire ce système idéal aboutit à ce qu'il y a de plus terrestre, à la coalition des trois Églises établies, ou, pour mieux dire, à la toute-puissance de l'État. C'est le souverain qui choisit les Églises qu'il protége; en d'autres termes, c'est le souverain qui décide ce qui est la vérité; c'est lui qui tolère ou qui bannit l'erreur. Nous voici retombés aux doctrines païennes, à la théorie que Hobbes et Thomasius ont patronnée, théorie qui fait peu d'honneur à des chrétiens et à des philosophes. La devise de M. Stahl est celle des luthériens du dix-septième siècle : *Cujus est regio ejus est religio.*

Une fois sur cette pente, on ne s'arrête pas; dès qu'on fait du prince le gardien de la vérité religieuse, on fait de l'erreur un délit ou un crime politique, on marche

1 *Wider Bunsen*, p. 22.

droit à la persécution. M. Stahl, comme M. Gladstone, proteste contre une pareille pensée. L'accuser d'intolérance, lui qui défend trois religions à la fois, lui qui fait publiquement le panégyrique de la tolérance, lui qui proclame que le salut ne tient pas à un dogme, mais à la vie cachée en Christ; lui qui déclare que personne n'a droit de juger ni de condamner la foi de son prochain, que chacun a droit de croire ce qu'il veut, et de dire ce qu'il croit, lui qui professe qu'on doit accorder à toutes les communautés chrétiennes le droit de se réunir et d'adorer Dieu en commun[1]. Belles paroles sans doute, si elles ne cachaient un sophisme, et si d'une main M. Stahl ne retirait ce qu'il offre de l'autre. Ce sont les communautés chrétiennes qui ont chacune le droit de former publiquement une Église; mais qu'est-ce qui constitue une communauté chrétienne? La croyance à l'Évangile, à la Trinité, à la justification par la foi? Non, ce qui constitue une communauté chrétienne, c'est la reconnaissance de l'État. Vous êtes libres de vous réunir si vous êtes chrétiens, vous êtes chrétiens si l'État vous permet de vous réunir. La liberté religieuse est une question de police; voilà la tolérance de M. Stahl!

Qu'on ne suppose pas que de la théorie de l'auteur je tire une conséquence qu'il n'avouerait pas. M. Stahl ne recule pas devant ses principes, et les défend avec autant de hardiesse que de subtilité. En Prusse, on poursuit les baptistes; ce n'est pas cependant une secte née d'hier. Les baptistes (qu'il ne faut pas confondre avec les anabaptistes de Munster) sont une branche du puritanisme, qui a deux cents ans d'existence; c'est l'Église la plus considérable des États-

[1] *Wider Bunsen*, p. 156.

Unis; il y a en Amérique trois millions de baptistes qui ont huit mille églises, tandis qu'il n'y a que six cent mille catholiques et cinq cent mille luthériens[1]. Leur morale est la morale chrétienne la plus pure, comme en peuvent juger ceux qui ont lu *le Pèlerinage du chrétien* (*the Pilgrim's progress*) de Bunyan, livre qui depuis deux siècles est aussi répandu chez les Anglais et aussi populaire que le catéchisme; leur croyance a seulement cela de particulier, qu'ils rejettent le baptême des enfants, et que, prenant au pied de la lettre le mot baptiser ou plonger, c'est par une immersion complète qu'ils administrent le baptême, comme faisait la primitive Église. Assurément l'État est désintéressé en tout ceci, on ne voit pas qu'en Amérique les baptistes soient des citoyens moins soumis, ni des chrétiens moins sévères que les autres; mais les baptistes sont riches et zélés, ils envoient des missionnaires en Prusse, ces missionnaires prêchent, écrivent, agissent, c'en est assez pour que M. Stahl demande non pas qu'on les brûle, mais qu'on les arrête et qu'on les chasse. Pour cela il a imaginé une théorie qui lui permet en même temps de proscrire les gens et de professer la tolérance. C'est que le prosélytisme d'une secte non reconnue est une agression contre les Églises établies; c'est que laisser des colporteurs distribuer la Bible, c'est leur donner un privilége de propagande; en un mot étouffer une concurrence étrangère, c'est simplement défendre la religion nationale.

On pourrait opposer à M. Stahl que si sa théorie est

[1] *American Almanach*, 1856, pag. 204. Peut-être ce chiffre ne donne-t-il que le nombre des membres inscrits dans l'Eglise, et ne comprend-il ni les femmes ni les enfants ; mais, quand on le doublerait, la proportion des différentes communions serait toujours la même.

juste, les premiers empereurs ont bien fait de persécuter les chrétiens, car c'étaient des étrangers qui renversaient la religion de l'État; on pourrait même aller jusqu'à dire que Charles-Quint avait raison de poursuivre Luther et d'étouffer l'hérésie; car Luther, attaquant seul une Église antique et vénérée, allait un peu plus loin que les baptistes avec leurs traités innocents; M. Stahl a trop d'esprit pour n'avoir pas prévu cette objection, il croit même y avoir répondu. Voici cette réponse, curieuse à plus d'un titre :

« Quant aux apôtres, il est clair qu'il n'y a point de règle politique à tirer de ces missions divines et extraordinaires qui ne font point seulement époque dans l'histoire du monde, mais qui sont uniques, incomparables, et qui achèvent d'un seul coup leur œuvre dans le royaume de Dieu. La protection de l'État, que je réclame pour l'Église officielle, ne serait pas davantage un obstacle pour une nouvelle réforme. Si au temps de Luther mes deux principes avaient prévalu, si l'on avait reconnu à chacun la liberté de conscience, si l'on avait empêché les attaques contre l'Église officielle par une simple protection de police, et non point par des lois pénales, jamais on n'eût étouffé la Réforme. L'Italie, l'Espagne, l'Autriche, la Bavière n'auraient point succombé sous la réaction; car la protection de police que j'indique est une défense, et non pas une punition ni une menace, par conséquent elle n'est pas en état d'arrêter un adversaire puissant. Cette protection ne vaut et n'est calculée que pour ménager en petit la paix des communes et empêcher qu'on n'égare des esprits sans défense; jamais elle n'arrêtera ces grandes pensées qui traversent l'âme et qui remuent la foule; jamais elle n'empêchera de remplir leur mission ceux qui l'ont reçue de Dieu. Faut-il donc donner tant de facilités pour remuer la foule à ces nouveaux apôtres et à leurs avocats? Et pour employer une expression de 1850, veulent-ils faire une réformation en robe de chambre et en pantoufles[1]. »

[1] *Wider Bunsen*, p. 98.

Il faut que le Rhin mette une grande différence entre les idées, car j'avoue que rien ne me paraît plus faux, plus triste et plus révolutionnaire que ces plaisanteries d'un homme qui à Berlin passe pour le défenseur du trône et de l'autel. Oter aux hommes la première de toutes les libertés, celle de se réunir pour adorer Dieu, c'est donc un droit du souverain? C'est un jurisconsulte qui soutient une pareille théorie? M. Stahl a horreur du sang; mais rien ne lui paraît plus légitime que de m'arrêter si je ne suis pas d'une de ses trois Églises, comme si le plus ou le moins de sévérité d'une peine pouvait rien changer au caractère de l'action! Si j'ai droit de me réunir à mes frères pour honorer Dieu, toute loi qui me gêne est injuste; si au contraire le devoir du prince est d'étouffer l'erreur, pourquoi reculer devant l'inquisition et le bûcher? Pascal ne se trompait donc pas; une montagne ou un fleuve change toutes les notions de justice. M. Stahl entre dans Rome avec la Bible de Luther, on a le droit de le punir; la Suède agit prudemment en déportant les catholiques, l'Angleterre a eu tort d'en faire des citoyens. Ainsi la vérité n'est qu'une chimère, et, comme dit Montaigne, *nous sommes chrétiens à même titre que nous sommes Périgourdins ou Allemands.* L'âme n'est pas à Dieu, elle est au prince, la conscience n'est qu'un mot qui sert de prétexte aux révolutions.

Comment M. Stahl ne voit-il pas où mènent ses principes conservateurs. Celui qui demande la liberté religieuse veut sincèrement la paix. Quand chacun choisit son temple, il peut y avoir des orages dans l'église, il n'y en a pas dans la rue; mais où va-t-on avec cette théorie qui met le droit dans le nombre? Je suis seul à prêcher l'évangile, on m'arrête; nous

sommes deux, on nous chasse; mais si nous sommes une foule, et si nous remuons les esprits, on nous respecte, et on nous donne la liberté! L'État nous protége quand nous avons fait une révolution.

C'est une belle chose que de choisir un drapeau respecté, et de se proclamer le soutien de l'ordre et de la tradition; on peut alors et impunément professer les théories les plus étranges, et traiter avec dédain ses adversaires. Le pavillon qu'on a pris couvre tout. C'est ainsi qu'en Prusse, dans un pays qui n'est rien que par la liberté religieuse, M. Stahl a pu prêcher la persécution sous le nom de tolérance, rester protestant en reniant les principes de Luther, et se dire chrétien en dédaignant la justice et la charité. Grâce à sa devise, il a été un des chefs du parti piétiste, il a eu pour lui la faveur du pouvoir. C'était un beau rêve, mais qui a fini par un coup de tonnerre, quand les *Signes du temps* ont paru.

M. Bunsen et M. Stahl appartiennent tous deux à l'Église luthérienne, et sont tous deux des chrétiens convaincus, mais il serait difficile d'imaginer deux adversaires dont les idées et les principes soient plus opposés. Tandis que M. Stahl veut constituer trois communions en religion d'État, sous la main du prince, M. Bunsen demande l'égalité civile de toutes les confessions, et la séparation complète de l'Église et de l'État. Le premier tremble à la seule pensée qu'on abandonne la vérité à elle-même; pour lui, la religion est perdue si le gouvernement ne la prend sous sa garde; le second repousse une alliance funeste, et n'a de confiance que dans la liberté. Chose singulière, c'est M. Stahl qui est philosophe de profession, M. Bunsen n'est qu'un diplomate. Ce sont là les caprices de la fortune!

Il est vrai que le diplomate a vécu quinze ans à Londres, au grand air de la liberté. Il a été mêlé à toutes les discussions religieuses de l'Église établie, il a été l'ami et le compagnon des théologiens anglicans qui combattent les doctrines de Pusey et qui inclinent au calvinisme, tandis que son rival est resté à Berlin, dans un monde où pour tous les partis la religion n'est trop souvent qu'une arme politique. Aussi c'est avec une certaine ironie que M. Stahl avertit l'ancien ambassadeur qu'ayant toujours été hors de sa patrie, il comprend mal ce qui se passe en Prusse; M. Stahl a peut-être raison, mais j'ai bien peur que nous ne soyons aussi dépaysés que M. Bunsen; tout au moins, à la distance où nous sommes, nous est-il difficile de reconnaître la tolérance et la liberté dans ce qu'on baptise de ce nom à Berlin.

Au contraire, rien n'est plus simple et plus clair que ce que demande M. Bunsen : liberté de conscience, liberté des cultes, séparation de l'Église et de l'État; c'est un système connu, qui a donné en Amérique des fruits excellents; c'est le régime que Vinet a défendu avec autant d'éloquence que de raison; suivant moi, c'est là qu'est l'avenir. Plus on ira, plus on sentira la nécessité de simplifier le gouvernement en faisant une part plus grande à la liberté; si l'on ne rompt pas le lien qui attache l'Église à l'État, du moins le desserrera-t-on assez pour qu'il n'y ait plus de culte privilégié, pour que chaque communion jouisse d'une parfaite indépendance, et soit également protégée par la loi.

On voit combien la liberté de conscience telle que l'entend M. Bunsen ressemble peu à celle que reconnaît M. Stahl. Le savant professeur permet à chacun de croire ce qu'il veut dans son for intérieur, c'est

une concession qu'il lui eût été malaisé de refuser. Si Dieu n'avait mis la liberté dans les profondeurs de l'âme humaine et hors de toute atteinte, il y a longtemps que les théologiens et les politiques l'auraient étouffée. Au contraire, ce que demande M. Bunsen, ce n'est pas seulement pour chacun le droit de choisir sa croyance, c'est le droit d'en faire profession publique et de la propager par tous les moyens légitimes. Sa devise, qui contrarie singulièrement M. Stahl, est celle de Gamaliel; ce n'est pas l'erreur qu'il protége, ce sont les droits de la vérité qu'il revendique. En religion, quoi qu'on fasse, on ne sortira jamais du dilemme posé aux anciens d'Israël par le docteur pharisien : « Si cette œuvre vient des hommes, elle « se détruira d'elle-même, si elle vient de Dieu, « vous ne sauriez la détruire, et prenez garde que ce « ne soit contre Dieu même que vous combattiez [1]. » Combien de fois l'histoire a-t-elle donné raison à cette sagesse! Combien de fois, suivant une fine remarque de Macaulay, a-t-on vu que le mensonge ne peut résister à la vérité, mais qu'il a facilement raison de la vérité soutenue par la force! En effet, jeter du côté du mensonge la justice et le martyre, c'en est assez pour ranger près de lui la conscience humaine, et pour tout emporter.

Aux yeux de M. Bunsen, la liberté de conscience entraîne donc la complète liberté des cultes, c'est-à-dire la faculté pour chaque communion de se réunir, d'avoir des temples, d'adorer Dieu à sa façon, d'enseigner et d'agir, sans autre condition que de respecter le droit d'autrui et le droit de l'État. Il est évident que si le droit d'enseigner autorise une pro-

[1] Actes des Apôtres, ch. V, 38, 39.

pagande pacifique, il ne permet pas qu'on insulte ou qu'on trouble ceux qui ne pensent pas comme nous; mais il faut se garder de transformer en abus ce qui n'est que l'usage même de la liberté. Écrire, prêcher, distribuer la Bible, ouvrir des écoles et des hospices, c'est faire concurrence aux autres Églises, ce n'est point empiéter sur elles, dès qu'on ne leur donne pas le monopole de la vérité.

Le droit de l'État n'est pas moins respectable que celui des particuliers, mais M. Bunsen n'entend nullement que sous le nom d'une Église nouvelle on organise à Berlin le socialisme ou la république. C'est avec ces grands mots que M. Stahl combat la liberté religieuse; pour l'écraser, il confond la cause de son Église et celle de l'État; c'est un vieil épouvantail auquel il serait temps de renoncer. L'Église et l'État n'ont point la même sphère, la religion règle les rapports de l'individu avec son créateur, elle n'a rien de commun avec la politique, qui règle les rapports des citoyens avec la puissance publique. Qu'importe à l'État que les dogmes et le culte ne soient pas partout semblables et que les citoyens aient des opinions différentes sur des sujets qui dépassent les lumières naturelles? La seule chose qui le touche, c'est la morale, car il a, lui aussi, une morale à défendre; mais en ce point toutes les communions chrétiennes sont d'accord, toutes se réclament de l'Évangile, toutes ordonnent de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu.

D'où vient cependant que la liberté est toujours repoussée et qu'on élude des maximes si sages et si chrétiennes? Comment se fait-il que des principes qui sont acceptés par la conscience humaine n'aient point encore été reconnus par l'État? La raison,

comme l'a bien senti M. Bunsen, c'est qu'il y a des intérêts et des habitudes séculaires qui s'opposent au triomphe de la liberté ; c'est que dans les pays anglicans et luthériens il y a une hiérarchie qui s'appuie sur le bras séculier, et qui ne veut pas céder sa part de domination. Minée dans l'opinion, la hiérarchie ne s'en attache que plus étroitement à l'État, elle veut lui faire épouser, non pas une religion, mais une Église. Ce n'est point dans le protestantisme qu'est la résistance, car il n'est rien s'il n'est un principe de liberté ; l'obstacle est dans la hiérarchie. Aussi est-ce la hiérarchie que M. Bunsen veut briser. Il sait d'où l'ennemi tire sa force, c'est au cœur même qu'il veut le frapper.

« Ce n'est pas, dit-il avec vivacité, ce n'est pas la tolérance que nous voulons, c'est la liberté. Nous n'avons de *haine théologique* contre personne. Nous vivons en paix complète avec ceux de nos concitoyens qui sont catholiques ; nous respectons la foi et la conscience de nos frères ; nous n'avons d'ennemis que les persécuteurs, quels qu'ils soient, qui condamnent la tolérance comme antichrétienne, et qui nient la liberté religieuse en l'appelant *révolution* ou *athéisme*. Aussi, peu nous importe quelle robe porte cette hiérarchie, peu nous importe qu'elle règne à Rome ou à Oxford, à Berlin ou à Halle. Et, à vrai dire, de tous ces papes, celui de Rome m'a toujours paru le meilleur, et de tous les systèmes de hiérarchie le système romain me semble le seul qui soit conséquent [1]. »

C'est donc pour ruiner la hiérarchie luthérienne que M. Bunsen se retrempe aux sources de la réforme, et qu'il demande la séparation complète de l'Église et de l'État. Il veut que chaque commune soit indépendante, qu'il n'y ait entre elle et Dieu que ce que M. Stahl appelle un gros livre noir, et ce que

[1] Bunsen, t. II, p. 151.

M. Bunsen nomme la parole divine, c'est-à-dire la Bible. Pour lui, l'Église n'est pas une abstraction, c'est la réunion des fidèles ; et comme le salut est une question qui ne touche que les fidèles, eux seuls ont droit de régler leur foi, leur symbole et leur culte. Le prince veille aux portes du temple ; mais ce qui se passe dans le sanctuaire, et ce qui n'intéresse que la conscience, ne le concerne pas.

Ce système hardi est celui des indépendants qui ont colonisé la Nouvelle-Angleterre, avec cette différence que M. Bunsen n'isole pas chaque paroisse, et qu'au moyen d'assemblées composées de ministres et d'anciens, c'est-à-dire de laïcs, il établit entre toutes les églises une libre fédération. Ce ne sont plus des synodes nommés par l'État qui règlent la discipline et statuent sur les intérêts communs, ce sont des consistoires nommés par les fidèles. Au fond, M. Bunsen n'invente rien, l'organisation qu'il réclame est depuis longtemps éprouvée ; c'est, avec quelques nuances, celle de l'Église d'Écosse, et des presbytériens d'Amérique ; sans sortir de Prusse, on trouverait dans les provinces du Rhin et de la Westphalie un régime qui ne s'éloigne pas trop de ce modèle. Il est d'ailleurs évident que la hiérarchie n'a pas de raison d'être dans une religion qui ne reconnaît point de clergé infaillible, et qui ramène tout à l'individu, aussi, partout où la main du prince laisse tomber la hiérarchie, voit-on naître, comme un fruit naturel, ces républiques chrétiennes qui font si grand'peur à M. Stahl.

Une attaque aussi ferme et aussi nette que celle de M. Bunsen a trouvé de l'écho en Allemagne [1] ; car la

[1] Voyez notamment une brochure écrite avec esprit et vivacité par

réforme que propose l'auteur est celle que depuis trente ans on demande au delà du Rhin, en Suisse, en Angleterre, en Écosse, partout où le protestantisme se réveille et donne signe de vie. M. Stahl a compris la portée d'un pareil coup; mais, comme il lui était impossible de démontrer que les idées de M. Bunsen ne fussent pas celles de la Réforme, il s'est contenté d'affirmer de nouveau ses propres doctrines, tout en tâchant d'effrayer l'Église et l'État sur les horribles principes de son adversaire. *Il n'est point d'hostilité excellente comme la chrétienne*, disait Montaigne, qui en avait vu de beaux exemples [1], M. Stahl n'a point voulu faire mentir notre philosophe ; pour lui, M. Bunsen n'est que le chef de la démagogie religieuse; c'est un homme qui veut déraciner le christianisme, c'est un panthéiste [2]. Tous ces grands mots sont le symptôme ordinaire de la maladie qu'on nomme haine théologique, et pour laquelle il faut être indulgent. L'homme a un tel besoin de la vérité divine, il est si heureux quand il croit la tenir, qu'il regarde aisément comme des aveugles ou des monstres ceux qui ne pensent pas comme lui. De tous les crimes que M. Stahl reproche à son ennemi, il n'y en a qu'un seul qui me paraisse évident, c'est que M. Bunsen prêche une *tolérance extrême et profane* [3]. Lui, un esprit distingué et vieilli dans les grandes affaires de la diplomatie, il croit à la vérité comme un enfant; il est assez téméraire pour demander la liberté religieuse, et cependant il n'ignore

M. Schenkel, intitulée : *Fur Bunsen wider Stahl* (pour Bunsen contre Stahl). Darmstadt, 1856.

[1] Montaigne, liv. II, ch. XII.

[2] *Wider Bunsen*, p. 4, 10, 50, 154.

[3] *Wider Bunsen*, p. 91.

pas, que dis-je? il avoue que l'âme est tout d'une pièce, et que la liberté religieuse finit toujours par entraîner après elle la liberté politique. M. Stahl a raison; en 1856, à moins d'une conviction insensée, on ne soutient pas de pareilles doctrines quand on veut être écouté à Berlin.

Laissons ces misères de la polémique; la querelle de M. Bunsen et de M. Stahl n'est point particulière à la Prusse, et le premier a bien raison d'y voir un des *signes du temps;* cette querelle, on la retrouve partout sous des noms divers. Depuis que le réveil religieux a rendu aux Églises chrétiennes le sentiment de leur force et la conscience de leur mission, partout, en Autriche comme en Angleterre, en Belgique comme en Allemagne, elles essayent de reprendre un empire absolu sur les âmes. Il leur faut surtout l'éducation, la science, l'opinion. Il leur faut l'éducation, car elles n'ont pas confiance dans la mollesse et l'indifférence religieuse de l'État; il leur faut la science, car elles se défient des libres efforts de l'esprit humain, et craignent toujours que la vérité cherchée pour elle-même ne contrarie la vérité théologique; enfin il leur faut l'opinion, plus que jamais maîtresse du monde, et qui peut hâter le retour de tous les esprits indécis qu'entraînent l'exemple et le courant.

Pour satisfaire cette ambition, qui en soi est permise, toutes ces Églises réclament, les unes la liberté, les autres la domination. Rien de plus légitime et de mieux calculé que la première demande, rien de plus injuste et de plus dangereux que la seconde; et il est incroyable que ce soient des protestants qui avouent publiquement de pareilles prétentions.

« Un papiste, écrivait Milton il y a deux siècles, juge d'après ses principes quand il punit celui qui ne croit pas ce que croit l'Église; mais le protestant, qui enseigne à chacun qu'il faut croire l'Écriture, même contre l'Église, comment peut-il déclarer hérétiques et poursuivre contre ses propres principes ceux qui appliquent dans un cas particulier la règle générale qu'il leur a donnée, ceux qui usent de l'Écriture pour leur propre édification comme lui-même en use pour les punir, ceux que sa doctrine reconnaît pour de vrais croyants tandis que sa discipline les persécute comme des hérétiques? Le papiste exige notre obéissance comme étant due à l'Église plutôt qu'à l'Écriture; et par l'Église, qui est tout le peuple de Dieu, il entend le Pape, les conciles et les Pères; mais le protestant persécuteur, tout en déniant l'autorité de l'Église, l'usurpe pour lui et pour ses maîtres, qui n'ont certes pas une autorité suffisante pour être appelés l'Église et pour qu'on les croie plutôt que l'Écriture, ce qui rend sa pratique contraire à sa croyance et la met bien au-dessous de la croyance même qu'il condamne chez le papiste. Plus on se dit vrai protestant, et plus on est coupable quand on persécute[1]. »

Je sais bien comment M. Stahl se délivrera de Milton; c'est un régicide et un arien. Mais quoi! le langage de Milton n'est-il pas chrétien, ne porte-t-il pas avec soi l'évidence? Comment au contraire, de sa foi individuelle, quelque respectable qu'elle soit, M. Stahl peut-il faire sortir le droit de gêner la conscience d'autrui? N'est-ce pas une prétention injuste, violente, et qui troublerait l'État si le prince n'avait la sagesse d'y résister? Aujourd'hui le temps des symboles et des synodes officiels est passé dans le protestantisme; ce n'est plus la hiérarchie, c'est l'individu qui l'emporte. Ce n'est plus une force extérieure qui constitue l'Église, c'est la foi commune

[1] Milton, *Traité du pouvoir civil dans les choses ecclésiastiques*, édit. de Fletcher, p. 416.

et l'amour du Christ. En appeler à l'opinion pour combattre ce retour au principe essentiel de la Réforme, c'est une hardiesse dont M. Stahl est capable et qu'admireront ceux-là même qui ne croient pas au succès de l'entreprise; mais aller plus loin et appeler la force à son secours, c'est sortir du christianisme et de la vérité, il n'y a pas de sophisme qui puisse colorer une telle injustice.

M. Stahl et ses amis se méprennent sur le réveil religieux s'ils n'y voient qu'un retour au passé. Cela est possible pour quelques âmes timorées qui n'ont de paix que lorsqu'elles ont étouffé leur pensée, cela n'est pas pour ceux qui, suivant le précepte de saint Paul, raisonnent leur obéissance. On ne revient pas à la vieille Église luthérienne, à l'intolérance et à la persécution, on revient à la vérité, c'est par là que, malgré une contrariété apparente, le siècle présent se rattache au siècle dernier. Nos pères se sont trompés quand ils ont versé sur le christianisme la haine qu'ils avaient contre l'intolérance, mais ils ont poursuivi la vérité, c'est par amour pour elle qu'ils nous ont conquis la liberté religieuse. Nous retournons à l'Évangile en vertu du même principe qui les éloignait d'églises immobiles, ennemies déclarées du progrès. La haine du conventionnel, l'amour ardent de la vérité, c'est là ce qui fait la dignité de Lessing, de Gœthe et de tous ces grands hommes que M. Stahl traite avec une hauteur singulière. Les derniers mots de Gœthe sont aujourd'hui la devise du monde : *Donnez-moi*, disait-il à ses amis en mourant, *donnez-moi plus de lumière*. Plus de lumière! c'est le cri de l'âme humaine, ce cri, personne ne l'étouffera, car la lumière, c'est pour l'âme plus qu'un besoin et qu'un droit, c'est la vie.

Ce qui me frappe dans M. Bunsen, ce qui fait l'originalité de son livre, c'est justement d'avoir repris à l'incrédulité du dernier siècle cet amour de la vérité qui est par essence une vertu chrétienne. Trop souvent c'est pour avoir le droit de ne pas croire qu'on réclame la liberté, aussi la liberté souffre-t-elle des passions de ses défenseurs; ici c'est au nom de l'Évangile qu'un chrétien éprouvé revendique cette souveraineté de la conscience qui fit la force des apôtres et des martyrs.

Pour moi, je crois avec M. Bunsen que le plus grand intérêt d'une Église et son premier devoir, c'est de défendre la liberté religieuse. Respecter le droit d'autrui, même quand il se trompe, c'est le seul moyen de garantir les droits de la vérité.

Dès que l'Église sort de ce respect, elle s'affaiblit; car elle manque à son principe. L'Évangile n'a point établi de persécution : saint Paul ne connaît que *la glorieuse liberté des enfants de Dieu*[1]. Quatre siècles de martyre ont fondé la religion, c'est-à-dire quatre siècles de résistance au droit que prétendait l'État de maintenir la paix publique troublée, disait-on, par une liberté funeste. Prêcher aujourd'hui l'intolérance, soumettre la foi à la police, c'est donner un démenti à la primitive Église, c'est justifier la raison d'État et les cruautés des Césars.

Quel est d'ailleurs pour l'Église le résultat de l'intolérance ? Que gagne-t-elle à étouffer toute voix indépendante, à arrêter ou du moins à ralentir le progrès de l'esprit humain ? L'histoire est là pour répondre. Aussitôt qu'il n'y a plus cette lutte qui est nécessaire pour que la vérité pénètre dans les âmes,

[1] Aux Romains, VIII, 21.

aussitôt que la foi n'est plus qu'un symbole qu'on souscrit sans se l'approprier, l'Église s'affaisse et tombe. Qu'on cherche les pays les plus ignorants, les plus misérables, quelquefois les plus dégradés, ce sont ceux où règne une seule Église; la pensée endormie ou étouffée, le cœur s'est corrompu. En religion comme en politique, ce qui fait la grandeur des hommes, ce n'est pas la victoire, c'est le combat.

Jamais cette réflexion ne m'a plus frappé qu'en lisant un fort beau chapitre où M. de Montalembert compare l'Angleterre et l'Espagne[1], l'une grandissant au milieu des guerres civiles et religieuses, reine de la mer et de l'industrie; l'autre, préservée de la discorde religieuse par l'inquisition, et cependant tombant de chute en chute, malgré les qualités admirables de son peuple. M. de Montalembert demande d'où vient cette différence; on lui répond que c'est le protestantisme qui a fait la grandeur de l'Angleterre, que c'est le catholicisme qui a fait la décadence de l'Espagne, cette réponse, il la repousse : *Pour tout catholique digne de ce nom, cette explication est un blasphème.* C'est la liberté politique, ajoute-t-il, qui a élevé l'Angleterre, c'est le despotisme qui a perdu l'empire de Charles-Quint.

Il y a un mélange de vrai et de faux dans ce jugement; certes ce n'est pas le catholicisme qui a ruiné l'Espagne, puisque la France a grandi, puisque aujourd'hui l'Allemagne catholique n'est ni moins civilisée ni moins prospère que l'Allemagne protestante; mais M. de Montalembert peut-il croire que sans l'inquisition, le pouvoir absolu eût ainsi perdu l'Espagne? En joignant son monopole à celui de l'État, l'É-

[1] *De l'avenir politique de l'Angleterre*, ch. XVII.

glise, n'a-t-elle pas mis la terreur et la servitude dans les âmes, et frayé une voie facile à tous les abus du despotisme ? Quand le plus grand poëte lyrique de l'Europe moderne, le pieux Louis de Léon, était jeté cinq ans dans une prison meurtrière, pour avoir traduit le Cantique des Cantiques; quand l'honneur de la chaire espagnole, Louis de Grenade, était inquiété par l'inquisition s'imagine-t-on qu'on épargnât des cœurs moins innocents et moins purs? Non; si la liberté politique a fait la fortune de l'Angleterre, ce n'est point sans doute parce qu'on y a rompu avec Rome, mais c'est parce qu'on y a respecté l'âme humaine; si l'Espagne est tombée, ce n'est point parce qu'elle a gardé la foi de ses pères, c'est parce que l'inquisition a faussé l'Évangile et qu'on a étouffé les consciences. Dans cette nuit fatale qui a couvert l'Espagne, l'Église a été aussi coupable que l'État, mais en détruisant la liberté peut être a-t-elle été la première victime du mal qu'elle a causé.

Dans cette leçon de l'histoire, il y a un fait admirable, et qu'il est aisé d'apercevoir : c'est que Dieu, qui a crée l'homme à son image, veut être adoré en esprit et en vérité. Il ne demande pas l'hommage de nos lèvres, mais la soumission volontaire de notre cœur et de notre âme. C'est par amour de la justice et de la vérité, ce n'est pas par habitude ou par mode, que nous devons obéir à sa loi. La liberté est donc le principe même de la religion, et voilà pourquoi un chrétien éclairé en sera toujours le défenseur. Le respect qu'il a pour son âme lui fera toujours craindre une atteinte indiscrète à la liberté d'autrui; il détestera l'erreur, il la combattra par la parole et par l'exemple, mais il n'oubliera pas que dans l'Évangile le père de famille ne veut pas qu'on arrache

l'ivraie avant la moisson, il maudira la violence, car la violence vient des hommes, et en gênant l'âme humaine elle entrave le triomphe de la religion. C'est ainsi que je me représente le vrai chrétien, actif, infatigable, vouant sa vie à la défense de sa foi, mais plein de respect et de charité pour les personnes, et n'aimant pas moins la liberté que la vérité, parce que toutes deux viennent de Dieu et que toutes deux sont confirmées par l'Évangile. Ajouterai-je que dans cette douce et respectable figure il me semble retrouver quelques-uns des traits de M. Bunsen?

Août 1856.

L'IMMACULÉE CONCEPTION.

Chacun sait qu'en ce moment[1] le chef de l'Église réunit à Rome un certain nombre d'évêques qu'il a convoqués de tous les points du monde, afin de terminer en leur présence une question longtemps controversée, mais dont la décision semble prochaine. C'est pour le 8 décembre de cette année 1854 qu'on annonce la proclamation dogmatique de l'Immaculée Conception. Ce qui jusqu'à présent n'a été qu'une croyance pieuse, recommandée mais non imposée aux fidèles, deviendra un dogme qu'il faudra professer pour se dire catholique; ce qui n'était qu'une opinion libre sera désormais un article de foi qu'il faudra croire sous peine d'hérésie; il y aura un mystère de plus dans la religion et un nouveau chapitre dans le catéchisme.

Aussi longtemps que ce sujet a été considéré par l'Église comme indifférent et ne tenant pas à la foi, il a été du domaine de la théologie plus que de la religion, et il eût été de mauvais goût pour un laïque d'aborder une de ces questions insolubles qui appartiennent aux théologiens par un privilége exclusif, que

[1] Ce travail a été publié dans le *Journal des Débats*, en 1854, avant que le dogme de l'*Immaculée Conception* ne fût proclamé à Rome. Cette date explique le caractère de ces recherches qui, désormais, n'ont plus qu'un intérêt historique. Ce sont les pièces d'un procès aujourd'hui perdu.

personne ne leur envie. Mais aujourd'hui la question change de face, ce qui va se passer à Rome est d'un intérêt trop universel pour qu'il ne soit pas nécessaire d'en dire quelques mots.

C'est d'abord une affaire qui touche tous les catholiques, dont la croyance en ce point va changer de caractère, sinon d'objet, et certes au seizième ou au dix-septième siècle l'annonce d'un pareil événement eût mis en feu toutes les têtes. Aujourd'hui sans doute on ne craint pas une agitation pareille. Notre âge est composé de gens qui ne discutent guère, les uns parce qu'ils ne croient à rien, les autres parce qu'ils croient à tout : deux familles d'esprit plus voisines qu'on ne pense, et qui passent avec une égale facilité de l'un à l'autre excès. Mais enfin, et quoique en France il soit de bon goût de laisser le soin de sa foi à l'autorité religieuse et de ne jamais discuter ce qu'on croit, il y a encore un certain nombre d'âmes chrétiennes qui raisonnent leur obéissance comme faisaient leurs pères, pour celles-là il ne peut être indifférent de savoir ce qu'il leur faudra croire à l'avenir et d'où vient ce changement

En outre, et pour qui s'intéresse à l'histoire du catholicisme, ami ou ennemi, c'est un fait considérable que la proclamation d'un dogme, ou si l'on veut, sa définition solennelle. Depuis le concile de Trente, le monde n'a pas vu un tel spectacle. Il y a bien eu quelques définitions dogmatiques données par les Papes sur des points contestés entre les théologiens, mais rien que pour l'importance on puisse comparer à l'établissement du mystère de l'Immaculée Conception. La décision qu'on va prendre a une gravité toute particulière, c'est le pas le plus hardi qu'aura fait depuis longtemps le catholicisme. Car enfin le

concile de Trente lui-même était l'assemblée de l'Église universelle, les croyances qu'il formulait en dogmes avaient toujours été, suivant les Pères du concile, ou du moins avaient toujours dû être celles de tous les chrétiens, tandis qu'ici c'est le Pape qui décide seul, et ce qu'il érige en article de foi, c'est une opinion que ses prédécesseurs ont déclarée libre, et qu'à cette heure il est encore permis à un catholique de ne point partager.

Enfin, pour ceux mêmes qui de la religion ne connaissent que l'effet politique, qui s'inquiètent seulement de la place qu'elle tient dans la vie extérieure des hommes et de l'action qu'elle exerce sur la société, il est au moins curieux de connaître l'histoire d'une controverse qui n'est pas née d'hier, car elle date de plus de six siècles, et jamais elle n'a paru sans diviser l'Église, sans y soulever des disputes interminables dont l'État a ressenti le contre-coup. Deux fois déjà la France a joué le grand rôle dans cette affaire; ce sont ses docteurs qui tour à tour ont combattu l'Immaculée Conception ou l'ont relevée et défendue, toujours avec une extrême vivacité. Au premier aspect, il est étrange que des questions où ne peut atteindre la raison passionnent ainsi tant d'esprits qui ne manquent ni d'étendue ni de lumières; mais c'est l'histoire éternelle de l'humanité. C'est toujours pour des problèmes impossibles qu'on s'est querellé et battu avec le plus de furie. La haine des théologiens est passée depuis longtemps en proverbe, les guerres de religion, avec leurs horreurs, sont là pour nous apprendre que le plus grand crime, l'attentat le plus odieux, l'outrage le plus impardonnable que puisse commettre un ennemi, c'est de ne pas croire comme nous des mystères incompréhensi-

bles; grande raison pour ne remuer qu'avec une prudence extrême des cendres qui ne sont jamais si bien éteintes qu'il n'en puisse sortir tout d'un coup l'incendie.

Je n'ignore pas combien il est dangereux de toucher à un sujet de cette espèce : en religion plus encore qu'en politique, on est sûr de déplaire à tous les partis et de les ameuter contre soi, quand on n'épouse pas toutes leurs idées et toutes leurs passions. On a beau se borner au rôle d'historien et ne parler théologie que par la bouche d'autrui, il est impossible d'exposer des opinions qui se combattent sans laisser voir de quel côté on incline. Le plus simple et le plus digne est donc de s'exprimer avec une entière franchise. Tout ce qu'on peut promettre, c'est de ne citer que des textes et des faits reçus par tout le monde, c'est de ne porter dans ses jugements ni un esprit d'esclave ni un esprit d'ennemi, c'est de ne parler qu'avec respect d'une communion qui a produit tant de grands hommes et fait de si grandes choses. Dans ces conditions, c'est un droit et un devoir de dire ce qu'on croit être la vérité.

Au reste, dans cet exposé des faits et des opinions, je suivrai un auteur que tous les partis peuvent accepter pour guide [1]. C'est le savant jésuite Perrone, professeur de théologie au collége romain, et qui sera sans doute le théologien le plus considérable de la prochaine réunion (je ne puis dire du futur concile), car c'est lui qui a préparé par ses travaux la décision qu'on annonce; c'est lui qui a rassemblé toutes les pièces de cette grande affaire avec un zèle et une

[1] *De Immaculato B. V. Mariæ conceptu, an dogmatico decreto definiri possit, disquisitio theologica Johannis Perrone e Societate Jesu.* Un vol. in-12, Avignon, chez Seguin.

honnêteté qu'on ne saurait trop louer. Il me paraît seulement que de ces textes choisis avec critique il tire en général des conclusions inadmissibles. Est-ce l'observation de la nature, est-ce l'étude des sciences physiques qui a changé les habitudes de l'esprit humain et renfermé le syllogisme dans ses justes limites? Je ne sais, mais la méthode suivie par le P. Perrone ressemble trop à la scolastique du moyen âge pour être reçue de notre temps. Aujourd'hui, on ne combat plus un fait par un raisonnement, on n'élude plus un texte décisif par une hypothèse, on ne suppose plus de possibilités et moins encore en tire-t-on une certitude; ce sont des abus de logique qui compromettraient la meilleure des causes, et en toute autre science, de pareils procédés, loin d'ébranler des adversaires, feraient douter même les gens convaincus. Ce n'est pas ainsi qu'on établit la vérité.

Entrons maintenant en matière; le lecteur est prévenu, il sait que nous allons parler théologie. S'il a une horreur invincible pour cette science curieuse, qu'il n'aille pas plus loin; on ne veut pas l'obliger à apprendre en une demi-heure ce qu'il devra croire toute sa vie. S'il a un peu de courage, qu'il nous suive; il y a dans l'histoire et dans la politique bien des chapitres moins instructifs et moins importants que celui-là. La question est assez délicate à exposer, mais la théologie pas plus que la médecine ne s'effraie des sujets scabreux; avec de la prudence on peut tout dire, et je compte assez sur l'intelligence du lecteur pour ne pas même lui parler latin.

Le mot de conception a un double sens : la conception de la Vierge peut signifier le moment où Jésus-Christ a été formé dans le sein de sa mère; on peut aussi entendre par là le moment où sainte Anne

est devenue la mère de Marie. Dans le premier sens, la conception fait partie du mystère de l'incarnation; c'est un dogme essentiel du christianisme que, par l'opération du Saint-Esprit, Jésus-Christ a été conçu d'une vierge et sans péché. Ce n'est donc point de cette conception miraculeuse et sans tache qu'il est question aujourd'hui.

Quant à la conception de la Vierge au second sens, avant d'en traiter, il est bon de dire quelques mots de la Nativité, qu'on célèbre le 8 septembre de chaque année. La Nativité de la Vierge est depuis longtemps une fête dans l'Église catholique, on y glorifie non-seulement l'heureuse naissance de la mère du Christ, mais aussi on y honore la pureté, l'impeccabilité de Marie. L'Église tient pour certain que la Vierge était sanctifiée dès le sein de sa mère, comme le fut saint Jean-Baptiste, elle croit par conséquent que Marie n'a jamais péché. « Si elle eût péché même vénielle-ment, dit saint Thomas, elle n'eût pas été la digne mère de Dieu, car l'ignominie de la mère eût rejailli sur le fils. » Il y a bien eu quelques Pères de l'Église qui ont douté de ce privilége, Tertullien, saint Basile, saint Jean-Chrysostôme, mais ce sont de rares exceptions, la tradition est en faveur de l'opinion contraire. Le concile de Trente a en outre fixé le dogme en ce point, si bien (et j'insiste sur cette remarque) que pour tous les catholiques la Vierge n'a jamais failli, et qu'en ce sens elle est *immaculée*. C'est une croyance universelle et incontestée.

Quel obstacle y a-t-il donc à proclamer l'immaculée conception, et sur quoi portera la définition romaine? Sur le point de savoir si la Vierge a été préservée de la tache originelle au moment même où elle a été conçue, ou si elle en a été seulement purifiée dans le

sein de sa mère. C'est là toute la question. S'agit-il de fêter la Conception de la Vierge immaculée, tous les catholiques sont d'accord ; s'agit-il au contraire de fêter l'Immaculée Conception de la Vierge, on se divise, et depuis six siècles on n'a pu s'entendre. C'est qu'en effet, malgré la ressemblance des mots, il y a un abîme entre ces deux opinions. Suivant la première, la Vierge engendrée comme tous les hommes, fille d'Adam, et par cela seul souillée de la tache originelle (enfant d'Adam et pécheur sont deux termes synonymes), la Vierge, dis-je, en étant purifiée dans le sein de sa mère, après sa conception, a reçu de Dieu un privilége qui étonne la raison humaine, mais qui ne la contrarie pas ; il semble naturel que la mère de Dieu n'ait pas été pécheresse. Dans l'autre système, au contraire, la Vierge est et n'est pas fille d'Adam ; il y a un renversement des lois ordinaires, un miracle incompréhensible, un mystère qui étonne et confond la raison, un dogme enfin devant lequel il ne reste au fidèle qu'à étouffer la révolte de sa pensée, à se taire et à s'incliner.

C'est ce dogme qu'on va, dit-on, proclamer ; mais peut-être le lecteur, qui sait ce que c'est qu'un dogme, qui n'ignore pas que c'est une vérité que Dieu a révélée et que nous sommes obligés de croire, connaît-il moins comment on promulgue les dogmes, et s'étonne-t-il qu'après dix-huit cents ans il y ait place pour de nouvelles définitions de foi : il faut donc savoir comment on proclame les dogmes ; c'est le seul moyen de comprendre et de suivre la discussion.

« Ce n'est pas, dit avec raison Mgr l'archevêque de « Paris, ce n'est pas un dogme nouveau que les dé- « crets apostoliques vont proclamer, comme des es- « prits peu éclairés semblent le croire ; *l'Église ne*

« *fait pas le dogme, elle le reçoit; elle proclame les vé-*
« *rités existantes dans le dépôt des écritures et de la tra-*
« *dition; elle n'en invente jamais.* » Ainsi, suivant cette pure doctrine catholique, la foi ne change jamais; l'Église catholique croit aujourd'hui ce qu'elle a toujours cru, ce qu'on a cru partout, ce que tous ont cru, *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus,* et ce qu'elle croit, c'est, pour me servir des expressions du concile de Trente, « ce qui est contenu dans l'É-
« criture sainte ou dans les traditions non écrites qui,
« reçues par les apôtres de la bouche de Jésus-Christ,
« ou dictées aux mêmes apôtres par le Saint-Esprit,
« sont venues à nous comme de main en main. »

« Il faut donc, Monsieur — (écrivait Bossuet à Leibnitz quand ces deux grands hommes essayaient de réunir les catholiques et les protestants d'Allemagne), — il faut donc tenir pour certain que *nous n'admettons aucune nouvelle révélation*, et que c'est la foi expresse du concile de Trente que toute vérité révélée de Dieu est venue de main en main jusqu'à nous; ce qui aussi a donné lieu à cette expression qui règne dans tout ce concile que le dogme qu'il établit a toujours été entendu comme il l'expose, *sicut Ecclesia catholica semper intellexit.* Selon cette règle, on doit tenir pour assuré que les conciles œcuméniques, lorsqu'ils décident quelque vérité, ne proposent point de nouveaux dogmes, mais ne font que déclarer ceux qui ont toujours été crus, et les expliquer seulement en termes plus clairs et plus précis [1]. »

Si les vérités qui constituent le dogme ont toujours été crues dans l'Église, on se demandera sans doute comment il a été nécessaire de les définir si longtemps après l'établissement du christianisme; Bossuet, dans la même lettre, répond à cette difficulté :

[1] XXXIIe lettre de Bossuet à Leibnitz, 9 janvier 1700.

« Pour être constante et perpétuelle, la vérité catholique ne laisse pas d'avoir ses progrès ; elle est connue en un lieu plus qu'en un autre, en un temps plus qu'en un autre, plus clairement, plus distinctement, plus universellement. Il suffit pour établir la succession et la perpétuité de la foi de toute vérité qu'elle soit toujours reconnue, qu'elle le soit dans le plus grand nombre sans comparaison, qu'elle le soit dans les Églises les plus éminentes, les plus autorisées et les plus révérées, qu'elle s'y soutienne, qu'elle gagne et qu'elle se répande d'elle-même jusqu'à tant que le Saint-Esprit, la force de la tradition et le goût, non celui des particuliers, mais l'universel de l'Église la fasse enfin prévaloir, comme elle a fait au concile de Trente. »

Ainsi donc, en tout temps, l'Église a le droit de proclamer un dogme, mais ce que sous ce nom elle oblige de croire, ce n'est pas une vérité nouvelle que lui aurait révélée une illumination soudaine, c'est la vérité telle que l'ont connue les apôtres, telle que la constate l'Écriture, telle que l'a conservée une tradition constante, unanime, universelle. D'où l'on voit que, dans la preuve d'un dogme, tout se ramène à une question de fait, et qu'il ne s'agit point de théories subtiles et propres aux seuls théologiens. Ces principes admis par tous les catholiques s'appliquent à l'Immaculée Conception. Tout se réduit à savoir si c'est une opinion nouvelle, ou si elle est soutenue soit par l'Écriture, soit par la tradition. Le problème est un problème historique, et, jusqu'à ce que l'Église ait prononcé, chacun a le droit de l'étudier et d'en dire son avis.

Voyons maintenant ce que nous apprennent l'Ecriture et la tradition.

Le Nouveau Testament ne nous a conservé que peu de détails sur la Vierge, il ne nous dit rien ni de sa naissance, ni de sa mort. C'est même une tradition

peu sûre, qui nous donne le nom du pere et de la mère de Marie, saint Joachim et sainte Anne; nous ne les connaissons que par les Évangiles apocryphes, romans curieux, légendes gracieuses, mais récits sans autorité.

L'Ancien Testament n'est pas plus explicite. Il y a sans doute des passages que les Pères ont appliqués à la Vierge, comme le verset du Cantique des Cantiques : *Tu es toute belle, mon amie, et il n'y a pas de tache en toi;* mais, comme le remarque Perrone, si ces textes démontrent la pureté de la Vierge, ils ne décident rien pour l'Immaculée Conception. Le seul endroit que le savant jésuite trouve non pas concluant, mais de poids, c'est le verset de la Genèse, où Dieu dit au serpent : *Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta race et la sienne; elle te brisera la tête, et tu lui mordras le talon.* Toutefois ce texte a deux défauts qu'avoue Perrone; d'abord il est douteux, car, d'après le texte hébreu, adopté par les Septante et par saint Jérôme, ce n'est pas la femme, mais sa race (c'est-à-dire Jésus-Christ), qui brise la tête du serpent, et enfin, on pourra toujours dire que c'est en enfantant le Christ, que la Vierge a écrasé l'ancien dragon.

Il n'y a donc rien à tirer de l'Écriture, ce qui pourrait paraître une objection pour des ignorants, mais il n'est pas douteux que l'Église catholique ne mette la tradition sur le même rang que l'Écriture (c'était là autrefois le fond de toutes les disputes avec les protestants, qui ne connaissent d'autorité que la Bible); Perrone cite plusieurs dogmes qui ne reposent que sur la tradition, et même sur la tradition non écrite, tels que la validité du baptême donné par des hérétiques et la nature toute spirituelle des anges.

Néanmoins il faut reconnaître que ces dogmes n'ont pas l'importance de l'Immaculée Conception, et que la Conception miraculeuse de Jésus-Christ est fondée sur des textes formels.

Quant à la tradition, c'est, nous l'avons vu, le corps des vérités qui, de main en main, nous sont venues des apôtres; l'Église en a le dépôt, mais comment le constater en chaque cas particulier? D'abord, par le témoignage des Pères, c'est le moyen le plus considérable, puis ensuite, par toute espèce de preuve qui montre l'ancienneté de la croyance; telles sont, par exemple, les fêtes célébrées par l'Église, les vieilles liturgies, les actes des martyrs, les vies des saints, en un mot, tout ce qui peut témoigner d'un usage immémorial.

Les Pères de l'Église grecque, si importants pour les origines de notre foi, ne disent rien sur le sujet qui nous occupe. Rarement ils parlent du péché originel, et ils s'en expliquent avec peu de clarté; ainsi, de ce côté, la tradition manque complétement. Tout ce que Perrone a pu recueillir, ce sont des éloges de la Vierge et de sa pureté, cela ne touche point le problème de l'Immaculée Conception. Quant aux Pères de l'Église latine, ils répètent tous et d'une voix unanime la doctrine de saint Paul.

« 12. Le péché est entré dans le monde par UN SEUL homme, et la mort par le péché, et ainsi la mort est passée dans TOUS les hommes par ce seul homme en qui TOUS ont péché.

« 18. Comme donc par le péché d'UN SEUL, TOUS les hommes sont tombés dans la condamnation, ainsi par la justice d'UN SEUL, TOUS les hommes reçoivent la justification qui donne la vie[1]. »

[1] *Épître aux Romains*, ch. V.

Ainsi donc, suivant les Pères, hormis Jésus-Christ seul, qui est mort pour tous les hommes, et qui les a tous rachetés sans exception, tous ont péché en Adam et sont condamnés en naissant. La raison qu'en donnent les Pères, c'est que nulle créature conçue de l'union de l'homme et de la femme, ne peut éviter la tache originelle, car il la reçoit avec la vie ; celui-là seul est exempt de cette souillure, qui n'a pas été conçu comme les autres hommes, mais qui est né d'une vierge et par l'opération du Saint-Esprit. Cette opinion des anciens Pères ne laisse pas d'être gênante; Perrone l'écarte d'un mot, comme ne touchant pas directement la question. Il imagine sans doute, avec les théologiens de son parti, que les Pères, en proclamant une règle universelle, n'avaient pas besoin d'énoncer une exception unique, et qu'on ne peut rien conclure de leur silence; mais ce n'est pas là, ce semble, un argument légitime ; c'est à celui qui allègue l'exception d'en prouver l'existence, un privilége ne se suppose pas.

D'ailleurs, ce raisonnement, qui remplace par une hypothèse la tradition des premiers siècles qu'il faudrait établir, ce raisonnement n'aurait de poids que si les Pères n'avaient jamais précisé leur opinion. Mais ils l'ont fait, et à plusieurs reprises, et pour comprendre la Vierge dans la condamnation générale prononcée contre la semence d'Adam. Parmi ces Pères, cités par Perrone, il suffira d'indiquer le docteur le plus considérable de l'Église latine, celui dont le nom efface tous les autres, saint Augustin. Ce n'est pas indirectement, c'est en termes formels et dans plusieurs de ses écrits, et toujours à l'occasion du péché originel, que l'évêque d'Hippone soutient une opinion qui est d'accord avec la doctrine

commune des Pères et qui en confirme l'universalité. Est-ce donc que saint Augustin n'ait pas pour la Vierge un profond respect? Aucun des anciens Pères n'en a parlé en meilleur langage; mais s'il la met au-dessus des hommes par sa pureté inaltérable, il ne compare pas sa conception à celle du Christ. C'est le privilége du Fils d'avoir été conçu sans péché; le privilége de la Mère, c'est que, seule entre toutes les femmes, elle a conçu sans péché. C'est une doctrine très-claire et très-bien liée.

Pour des catholiques, c'est une terrible chose que d'avoir saint Augustin contre soi, car c'est lui qui a donné à la doctrine du péché originel la forme qu'elle a gardée et que l'Église a sanctionnée. Il a donc en ce point une autorité incomparable, en outre, la façon dont il exprime son opinion indique qu'on ne songeait pas encore à l'Immaculée Conception. S'il y avait eu une tradition antique, ne l'eût-il pas au moins discutée? Ses adversaires ne lui eussent-ils pas reproché son oubli ou son dédain d'une ancienne croyance? Nous voici donc au cinquième siècle, et la tradition manque, si même on n'a pas une tradition contraire. Le savant jésuite a bien senti ce qu'avait de dangereux un pareil adversaire, et il n'a pas épargné les raisonnements pour le tirer de son côté. C'est là une œuvre subtile qui ne résiste pas à la lecture des textes originaux; et, dans une discussion aussi grave, il est fâcheux de voir un avocat préoccupé à ce point du triomphe de sa cause, qu'il en perd le sentiment de la vérité.

De saint Augustin jusqu'à saint Bernard, c'est-à-dire du cinquième au douzième siècle, il est aisé de suivre la doctrine des Pères passant de main en main. Saint Fulgence, le diacre Ferrand, saint Ildephonse

de Tolède, saint Pierre Damien, saint Anselme de Cantorbéry, Hugues de Saint-Victor parlent comme l'évêque d'Hippone; il y a dans cette unanimité tous les caractères de la tradition. Trouve-t-on au moins dans les autres preuves de la tradition quelque fait favorable à la croyance de l'Immaculée Conception? Non; les liturgies d'Occident parlent comme saint Augustin, et si dans l'Orient on voit s'établir vers le septième ou le huitième siècle une fête en l'honneur de la Conception de la Vierge, il ne faut pas oublier qu'on célèbre en même temps la Conception de saint Jean-Baptiste, qui assurément n'est pas immaculée. En d'autres termes, c'est l'heureux avénement de la mère du Sauveur qu'on solennise, et rien de plus.

A quelle époque remontent donc les preuves certaines de la croyance à l'Immaculée Conception? Avant saint Augustin, si l'on en croit Perrone, il ne faut pas compter qu'on trouve chez les Pères un témoignage exprès, une décision catégorique sur une question qu'on n'avait pas encore agitée; il y a seulement, dit-il, des *germes* de cette opinion; en d'autres termes, il n'y a chez les anciens Pères que des éloges généraux donnés à la sainteté de la Vierge. Après saint Augustin, le langage des Pères cités par le savant jésuite me paraît tout aussi vague, et c'est seulement dans un auteur du neuvième siècle, saint Paschase Radbert, abbé de Corbie, que pour la première fois je vois affirmer formellement que la Vierge est exempte de la tache originelle. Y avait-il une tradition latente plus ancienne, une croyance qui grossissait sourdement depuis le temps des apôtres? C'est une hypothèse qu'on peut accepter ou nier également, et sur laquelle il n'est permis de rien fonder. Tout ce qu'on peut dire, c'est que si la croyance était

immémoriale et la tradition incontestée, il devait arriver que l'opinion favorable à l'Immaculée Conception se produisît sans inquiéter personne, dans un temps qui avait pour la Vierge une grande dévotion; et qu'au contraire, si cette croyance n'avait pas de profondes racines, elle devait être attaquée à son apparition par les docteurs de l'Église, gardiens de la tradition et ennemis des nouveautés.

Or, c'est ce qui arriva au douzième siècle; les chanoines de Lyon venaient d'établir dans leur église la fête de l'Immaculée Conception, lorsqu'ils furent attaqués, au nom de la raison et de la tradition, par un adorateur fervent de la Vierge, par le plus grand docteur du siècle, par le dernier Père de l'Église, en un mot par saint Bernard.

La lettre que saint Bernard adressa, en 1140, aux chanoines de Lyon[1], et dans laquelle il leur reproche d'innover en célébrant une fête que rien n'autorise, est la pièce la plus considérable de cette longue controverse; c'est sur quoi s'appuient tous ceux qui s'opposent à la définition dogmatique de l'Immaculée Conception. Malheureusement cette lettre est trop longue pour la donner tout entière. En voici du moins un extrait où l'on espère n'avoir rien omis d'essentiel :

« Je m'étonne de voir qu'aujourd'hui quelques-uns d'entre vous aient voulu changer un état de choses excellent en introduisant une fête nouvelle que l'usage de l'Église ignore, que n'approuve pas la raison, que n'autorise pas l'ancienne tradition. Sommes-nous donc plus savants et plus dévots que les Pères? C'est une présomption dangereuse que d'entreprendre ce que leur sagesse a laissé. Si ce n'était chose qu'il ne fallût point toucher, le zèle des Pères ne l'aurait pas négligée.

[1] Epist. 174. Ed. Mabillon.

« *Mais*, dites-vous, *on ne saurait trop honorer la mère du Seigneur!* — Vous avez raison ; mais l'honneur qu'on rend à la reine demande du discernement. Cette vierge reine n'a point besoin d'un faux honneur, elle qui est comblée de vrais titres d'honneur et des marques de toutes les dignités. Honorez donc la pureté de sa chair, la sainteté de sa vie ; admirez sa virginité féconde, adorez son divin enfant! Exaltez celle qui conçoit sans connaître la concupiscence et qui enfante sans connaître la douleur..... Voilà les louanges que chante l'Église et qu'elle m'a appris à chanter avec elle.....

« J'ai appris de l'Église à fêter la nativité de la Vierge, tenant pour certain avec l'Église que Marie a été sanctifiée dans le sein de sa mère.... Ce privilége accordé à quelques mortels (Jérémie et saint Jean-Baptiste), il n'est pas permis d'imaginer qu'il ait été refusé à cette Vierge par qui la mortalité a été appelée à la vie.... Je crois qu'une bénédiction particulière n'a pas seulement sanctifié la naissance de Marie, mais qu'elle lui a ménagé une vie exempte de tout péché, ce qui, nous le croyons, n'a été accordé à aucun autre des enfants de la femme....

« Que faut-il ajouter encore à ces priviléges? *Il faut*, dit-on, *honorer la Conception qui a précédé cette naissance glorieuse, car si la Conception n'eût précédé, il n'y aurait pas de naissance à honorer.* — Mais que dire, si par la même raison on demande une fête pour honorer le père et la mère de Marie? Et de même on en pourrait réclamer tout autant pour ses aïeux et ses bisaïeux à l'infini; le nombre des fêtes ne se compterait plus. C'est à la patrie céleste et non à l'exil qu'il faut laisser cette abondance de joie et cette multitude de fêtes; cela convient à des citoyens et non à des bannis.

« Quelle est cette conséquence : la conception a précédé la naissance qui est sainte; donc elle est sainte elle-même.... D'où viendrait cette sainteté que la conception transmettrait à la naissance?.... A-t-elle précédé la conception?.... Non, car la Vierge n'existait pas avant que d'être conçue. Est-ce donc qu'au milieu de l'union conjugale la sainteté s'est mêlée à la conception même, de façon que Marie ait été tout ensemble sanctifiée et conçue? Mais la raison ne peut admettre cela. Comment serait venue la sainteté, sans l'action de l'Esprit

saint qui sanctifie, ou comment l'Esprit saint aurait-il fait société avec le péché, ou enfin comment le péché n'aurait-il pas été là où était la concupiscence, à moins qu'on ne dise que la Vierge a été conçue du Saint-Esprit et non d'un homme? Mais cela est inouï. Je lis en effet que le Saint-Esprit est venu en elle, et non pas qu'il est venu avec elle. Et s'il est permis de dire ce que croit l'Église, et si ce qu'elle croit est vrai, je dis que la glorieuse Vierge Marie a conçu du Saint-Esprit, mais je ne dis pas que c'est de lui qu'elle a été conçue. Je dis qu'elle est vierge et mère tout ensemble, je ne dis pas qu'une vierge l'a engendrée....

« Si donc la Vierge n'a pu être sanctifiée avant d'être conçue, puisqu'elle n'existait pas encore; si davantage elle n'a pu être sanctifiée au moment de la conception à cause du péché qui en était inséparable, il reste à croire qu'après sa conception elle a été sanctifiée dans le sein de sa mère, sanctification qui, en excluant le péché, rend sainte sa naissance, mais non pas sa conception.

« Il a été donné à bien peu d'entre les fils des hommes de naître saints, mais il n'a été donné à personne d'être conçu dans la sainteté; cette prérogative d'une conception sainte a été réservée à celui qui devait sanctifier tous les hommes, à celui-là SEUL qui, venu sans péché, devait expier tous les péchés. SEUL donc Notre-Seigneur Jésus-Christ a été conçu du Saint-Esprit, et seul il est saint dès sa conception. Excepté lui, c'est à tous les enfants d'Adam que s'applique ce qu'un d'eux dit de lui-même avec autant d'humilité que de vérité: *Voici que j'ai été conçu dans l'iniquité, et ma mère m'a conçu dans le péché.*

« S'il en est ainsi, où est la raison de cette fête de la Conception? Comment prétendre que cette conception est sainte qui n'est pas l'œuvre du Saint-Esprit, pour ne pas dire qui vient du péché? Comment fêter ce qui n'est pas saint? La Vierge glorieuse se passera volontiers d'un honneur qui semble honorer le péché, ou qui suppose une fausse sainteté. Elle ne peut pas se plaire à ce qu'introduit contre les usages de l'Église la nouveauté, mère de la témérité, sœur de la superstition, fille de l'inconstance.

« Si l'on avait dessein d'établir cette fête, il fallait d'abord

consulter l'autorité du siége apostolique, et non pas suivre avec tant de précipitation et si peu de réflexion la simplicité de gens sans expérience.

« J'avais déjà remarqué cette erreur chez quelques personnes; toutefois je me taisais, pour épargner une dévotion qui venait de la simplicité du cœur et de l'amour pour la Vierge; mais quand je surprends la superstition chez les sages, et dans une Église fameuse et noble dont je suis particulièrement le fils, je ne crois pas que je puisse me taire sans pécher gravement contre tous.

« Ce que je dis est sans préjudice d'une opinion plus sage; et surtout je soumets ceci, comme tout le reste, à l'autorité et à l'examen de l'Église romaine, prêt à me corriger suivant son jugement. »

Cette lettre de saint Bernard prouve clairement la constance de la tradition qui n'exceptait point la Vierge de la tache originelle. On ne voit pas d'ailleurs que cette opinion, qui s'appuyait de l'antiquité, ait été accusée d'erreur, et il est vrai de dire que l'Église resta avec l'abbé de Clairvaux. Le plus célèbre théologien du temps, le maître des sentences, Pierre Lombard, évêque de Paris, parle comme saint Bernard, et ces deux grandes autorités, ainsi que Perrone le remarque, entraînèrent avec elles la scolastique naissante. Vers la fin du siècle, il est vrai, un Anglais, Nicolas, moine de Saint-Alban, se prononça en faveur de l'Immaculée Conception; mais cette opinion, combattue par Pierre de Celles, qui fut plus tard évêque de Chartres, ne réussit point dans la chrétienté. Pour ne parler que de la France, Maurice de Sully, successeur de Pierre Lombard dans l'enseignement, et qui fut aussi évêque de Paris, interdit dans son diocèse la fête de la Conception. La plus fameuse des écoles, l'Université de Paris, soutint la doctrine de saint Bernard avec autant d'ardeur qu'elle en mit

plus tard à la renverser; un de ses membres, Jean de Pouilly, alla jusqu'à demander qu'on traitât comme hérétiques ceux qui résistaient à une pareille autorité, et qu'on les réduisît non point avec des raisonnements, mais avec le feu : argument un peu vif, même pour un théologien.

Dans le treizième siècle, les plus grands docteurs, et non pas les moins dévoués à la Vierge, refusent d'admettre l'Immaculée Conception. Perrone cite Alexandre de Hales, saint Thomas, saint Bonaventure; il eût pu joindre à sa liste le nom d'Albert le Grand et de quelques papes qu'il a oubliés. Innocent III, la plus grande figure de la papauté; Honorius III et Innocent V se sont exprimés comme saint Bernard, à une époque, il est vrai, où ils n'étaient encore que simples théologiens. Le motif allégué est toujours le même : c'est que la Vierge, conçue d'une union humaine, est fille d'Adam, en qui tous ont péché. Saint Thomas fit valoir une raison nouvelle : c'est que si Marie avait été conçue sans péché, elle n'aurait pas eu besoin d'être rachetée par Jésus-Christ; or, c'était là, selon saint Bonaventure, une opinion qu'on ne pouvait soutenir sans impiété. Les théologiens ont répondu à cette objection en proclamant avec l'Église que le Sauveur est mort pour la rançon de tous les hommes sans exception, mais ils ont demandé si le Fils de Marie n'avait pu racheter sa mère à l'avance, en la préservant du péché. Cette raison écarte toute ombre d'impiété involontaire, mais peut-être a-t-elle le défaut d'opposer une hypothèse à l'argument que saint Thomas tirait de l'Écriture et de la tradition.

Tandis que l'École se maintenait dans cette voie étroite, le culte de la Vierge gagnait chaque jour. Les miracles qu'on attribuait à Marie se multipliaient,

et avec eux les hommages et les autels. On sentait le besoin de rendre à la mère de Dieu des honneurs extraordinaires, par cela même l'idée de l'Immaculée Conception souriait à de fervents adorateurs. Aussi, malgré l'opposition de saint Bernard et les arguments des scolastiques, cette opinion avait-elle grandi. Ceux même qui ne s'y rendaient pas en préparaient le triomphe par leur dévotion à la Vierge. Saint Thomas, par exemple, enseigne qu'on doit à la Mère de Dieu un culte plus relevé qu'aux autres créatures, saint Bonaventure, le docteur séraphique, célèbre la gloire de Marie avec toute la tendresse et toute la passion d'un mystique. Les deux maîtres s'arrêtaient devant une prérogative qu'ils ne pouvaient comprendre, c'était une barrière qui ne pouvait longtemps retenir ceux pour qui la religion est surtout chose de sentiment; il ne fallait qu'une occasion pour que chez eux l'amour l'emportât sur des raisonnements.

C'est dans cette disposition des esprits que vers 1305 le moine franciscain Duns Scott vint à Paris pour s'y faire recevoir bachelier et docteur. Il soutint la doctrine de l'Immaculée Conception devant l'Université, qui jusqu'alors avait suivi saint Thomas, et il le fit avec tant de succès que l'admiration publique lui décerna le nom de docteur subtil. Dans la discussion, Scott se servit d'un argument nouveau qui a fait grande fortune, car il est resté dans la théologie sous le titre de raisons de convenance [1]. « Dieu, disait-il, a « pu faire que la Vierge ne fût jamais en péché ori- « ginel; il a pu faire aussi qu'elle n'y fût qu'un in- « stant, il a pu faire également qu'elle y fût quel-

[1] *Argumenta congruentiæ seu decentiæ.*

« que temps, et que dans le dernier instant elle fût « purifiée. Laquelle de ces trois choses possibles a été « faite, Dieu le sait; mais il semble convenable (*pro-* « *babile*) d'attribuer à Marie ce qui est le plus excel- « lent, s'il n'y a rien qui répugne à l'autorité de l'É- « glise ou de l'Écriture. » Il n'est pas besoin de dire que le plus excellent pour Scott, c'était l'Immaculée Conception.

« C'est ainsi que Scott s'explique sur ce point, re- « marque l'abbé Fleury dans son Histoire Ecclé- « siastique[1], et quoiqu'il le fasse si modestement, il « passe pour le premier auteur du dogme de la « Conception immaculée qui a fait depuis de grands « progrès. » Que le docteur subtil ait émis le premier cette opinion, c'est une erreur que Fleury relève[2]; mais il est certain que la victoire qu'il remporta fut décisive pour la cause qu'il défendait. La théologie n'est plus sortie du sillon que Scott lui a ouvert, et depuis lors les raisons de convenance ont été le fond principal de tous les panégyriques et de tous les traités qu'on a faits pour célébrer ou défendre l'Immaculée Conception. Rien ne paraît plus légitime aux docteurs modernes que d'attribuer à Marie toutes les perfections et tous les priviléges imaginables, et d'en conclure la pureté de son origine. C'est à cet ordre d'arguments que Bossuet emprunte ses preuves les plus éloquentes dans les trois sermons qu'il nous a laissés sur l'Immaculée Conception, il n'est que l'écho de la théologie et de l'école quand, après avoir célébré le miracle perpétuel d'une vie privilégiée

[1] Liv. XCI, ch. 29.

[2] Cette opinion toutefois, dit-il, semble avoir paru dès le milieu du douzième siècle. *Hist. Eccles.*, liv. XCI, ch. 29.

comme est celle de la Mère de Dieu, il s'écrie : « Qui « pourra croire qu'il n'y ait rien de surnaturel dans « la conception de cette Princesse, et que ce soit le « seul endroit de sa vie qui ne soit marqué de quelque « insigne miracle? »

Il me semble cependant que l'argument de Scott prête à une grave objection, et j'en dis autant de toutes les raisons de convenance. C'est donner à un principe vrai une extension que ce principe ne comporte pas. Oui, sans doute, il n'y a point de catholique qui ne croie que Dieu a comblé de toutes les perfections celle que l'Écriture nomme *pleine de grâces* et *bénie entre toutes les femmes;* mais, parmi ces perfections, les seules dont nous puissions raisonner, sont celles que comprend l'esprit humain. Le reste est un mystère qui nous échappe, et, s'il est naturel que la piété des fidèles attribue à la Vierge des titres et des priviléges qui dépassent la portée de notre intelligence, il ne faut point oublier que ce sont là de pieuses hypothèses sur lesquelles on ne peut édifier un article de foi. Car enfin, c'est notre jugement que nous prêtons à Celui qui dit que ses pensées ne sont pas les pensées des hommes, ce que nous nommons l'excellent et le convenable n'est tel que pour nous. Dans l'exemption de la loi générale du péché, Scott voit une perfection de plus pour la Vierge, et sur ce fondement, il la proclame immaculée, tandis que saint Bonaventure craint que Marie ne soit blessée d'un pareil hommage. « Prenez garde, dit-il, que « grossir la perfection de la Mère ne soit diminuer la « gloire du Fils, prenez garde que vous n'outragiez « la Mère qui veut que son Fils soit plus honoré « qu'elle-même, et que le Créateur passe avant la « créature. » Ainsi, c'est en vertu du même principe,

que le docteur subtil proclame l'Immaculée Conception, et que le docteur séraphique la repousse, ce qui permet de croire qu'il y a peu de sûreté dans ce mode de raisonnement.

C'est cependant sur cette base si frêle que l'école moderne a établi la plus grande partie de sa démonstration, c'est ce qui donne en ce point à la théologie nouvelle une couleur mystique qui la distingue tout à fait de l'ancienne scolastique. Saint Thomas n'avance qu'en s'appuyant d'un côté sur Aristote, qui lui représente la raison humaine, et de l'autre, sur l'Écriture ou la tradition, qui lui conservent la parole de Dieu ; mais aujourd'hui on a plus de hardiesse. Chacun des noms glorieux dont l'Église comble la Vierge, chacun des titres, chacune des comparaisons que dans leur amour ont imaginé les docteurs et les Pères, devient par l'argument de convenance une preuve formelle de l'Immaculée Conception. Marie est-elle appelée la Reine des anges, on déclare que la Reine ne peut être moins pure que ses sujets, et on en conclut qu'il y a inconvenance à la placer, même un seul moment, sous la puissance du démon. Et cependant que savons-nous du sens et des conditions d'un pareil titre? Le nom le plus grand que porte la Vierge, celui qui comprend en soi tous les autres, le nom de Mère de Dieu, n'a point empêché les Pères de rejeter l'Immaculée Conception. Raisonnaient-ils moins bien que les modernes, quand ils raisonnaient autrement?

L'effet le plus fâcheux de cette méthode, c'est qu'avec elle on transforme à son gré toutes les opinions. Saint Augustin, saint Bernard, saint Thomas, saint Bonaventure ont prodigué à la Mère de Dieu tous les noms que leur inspirait une ardente dévotion;

on en fait par cet argument les défenseurs de l'opinion même qu'ils ont repoussée. Le lecteur, surpris du double rôle qu'on fait prendre à ces grands personnages, se demande si c'est un jeu d'esprit chez l'écrivain, ou s'il est vrai que les Pères et les docteurs de l'Église se contredisent si manifestement : double réflexion qui atteint la religion au travers de la théologie [1].

Revenons à Scott, dont ces réflexions nous ont éloigné. Son triomphe fut si complet que la légende s'en empara presque aussitôt. Marie elle-même, disait-on, était venue l'assister lorsqu'il avait réfuté les deux cents arguments de ses adversaires, sans en renverser l'ordre, ni se troubler d'un instant. Selon moi, il avait fait quelque chose de plus merveilleux, s'il est vrai qu'il eût converti à son opinion l'Université de Paris, je ne crois pas que, dans

[1] L'abus de cette méthode est sensible dans le grand ouvrage que le père Passaglia publie à Rome en ce moment, et qui est intitulé : *De Immaculato Deiparæ semper virginis conceptu Commentarius.* Dans de magnifiques volumes, l'auteur a réuni tous les noms et tous les types par lesquels la piété de l'Église et des fidèles exprime la pureté de la Vierge, sous chacun de ces mots il a rassemblé avec un grand appareil d'érudition une multitude de passages latins, grecs, coptes, syriaques, etc., tirés des docteurs d'Orient et d'Occident. Ces textes généraux attestent l'unanimité avec laquelle les catholiques glorifient la pureté de la mère de Dieu ; mais, comme le savant Petau l'avait déjà remarqué au dix-septième siècle, ils sont de peu de poids dans la discussion présente, puisque tous les fidèles, qu'ils croient ou non à l'immaculée Conception, sont d'accord pour dire que Marie est la plus pure et la plus sainte de toutes les créatures, la seule tige de la souche d'Adam qui, n'ayant jamais péché, soit immaculée. Pour démontrer que ces textes innombrables ne peuvent s'appliquer qu'à l'Immaculée Conception, le père Passaglia emploie l'argument de convenance, et avec une facilité qui aurait dû l'étonner, il prouve qu'on ne peut pas dire que la Vierge est une créature divine plus pure que la pureté même, plus brillante que le soleil, la reine des anges, le miracle des cieux ; qu'on ne peut pas la

l'histoire, on trouve le second exemple d'une assemblée de savants, de politiques, ou même de théologiens qui sacrifient ainsi leur jugement. Quant aux adversaires de l'Immaculée Conception, ils avaient aussi une place dans la légende, et moins belle. Déjà Nicolas de Saint-Alban avait raconté l'histoire d'un moine de Clairvaux, qui avait vu en songe saint Bernard, vêtu de la robe blanche des élus, mais portant sur la poitrine une tache brune, parce qu'il avait écrit sur la Conception ce qu'il ne devait pas écrire. Si je cite ces rêveries qu'écarte la critique du P. Perrone, c'est parce qu'en montrant quel était l'esprit du temps, elles indiquent le moment où la croyance à l'Immaculée Conception prit le dessus.

Je ne sais si c'est parmi les légendes ou parmi les preuves qu'il faut ranger les révélations de sainte Brigitte. Perrone ne les cite pas, mais un autre théo-

comparer à l'arche de Noé, à l'échelle de Jacob, au buisson ardent de Moïse, à la toison de Gédéon, sans reconnaître pour cela même qu'elle a été conçue sans péché. Comment l'auteur n'a-t-il pas eu peur de son succès? Car enfin s'il est si aisé d'enfermer dans un syllogisme des idées qui dépassent notre entendement, et si au fond tous les Pères ont cru implicitement à l'Immaculée Conception, comment se fait-il que depuis tant de siècles on n'ait pu s'accorder? Si ces titres, si ces comparaisons n'ont pas raisonnablement d'autre sens que celui que le Père Passaglia leur attribue, comment tous les fidèles ne sont-ils pas de la même opinion, puisque tous célèbrent avec ces expressions la gloire de la Vierge? Si malgré cela on n'a pu s'entendre, ne serait-ce point par hasard que dans tous ces arguments si bien faits il n'est jamais possible de démontrer la majeure? Quoique le Père Perrone abuse aussi du syllogisme, il faut lui rendre cette justice qu'il a mieux vu et mieux posé le problème dans son petit livre. Il a bien compris qu'un dogme est une question de fait, et non point de grammaire ni de logique; il a senti que ce qu'il faut établir ici, c'est la croyance, c'est la tradition, et que cette preuve est du domaine de l'histoire et non point du raisonnement. Son travail reste donc ce qu'on a écrit de plus solide en faveur de l'Immaculée Conception.

logien s'en autorise [1]. Fleury ne parle de la sainte qu'avec respect; trois papes et une reine de Suède se sont intéressés à sa canonisation. Dans ces révélations, qui eurent un long retentissement, et qui, à ce titre, ont au moins une valeur historique, la Vierge annonce qu'elle a été conçue sans péché, et elle ajoute ces paroles caractéristiques : « Sache, Bri-« gitte, que ma conception ne fut pas connue de « tous... Il a plu à Dieu que ses amis doutassent » pieusement de ma conception, et que chacun « montrât son zèle jusqu'à ce que la vérité éclatât « dans le temps ordonné. » Presque à la même époque, sainte Catherine de Sienne déclarait, dans ses extases, que Marie avait la tache originelle, parce qu'elle n'était point conçue du Saint-Esprit, comme l'était son Fils; mais sainte Catherine appartenait à la famille religieuse de saint Dominique, et, dans ses transports mêmes, on retrouve une âme tout imbue des idées de saint Thomas.

Le moment approchait où les deux doctrines allaient se heurter, et le théâtre de la lutte était Paris. D'un côté étaient les Franciscains, fervents disciples de Duns Scott, ayant pour eux l'Université et l'opinion; de l'autre étaient les Dominicains, qui conservaient comme un héritage sacré l'enseignement de leur glorieux Maître. En 1387, Jean de Montson, frère prêcheur, Espagnol de naissance et docteur en théologie de la Faculté de Paris, soutint dans les écoles, entre autres propositions qui firent scandale, les deux articles suivants : « Il est *expressément contre la* « *foi* de dire que tous les hommes, excepté Jésus-

[1] *De Immaculatâ. Cum permissu superiorum.* Clermont-Ferrand. 1841.

« Christ, n'ont pas contracté le péché originel. — Il « est *expressément contre la foi* de dire que la bien- « heureuse Vierge Marie, Mère de Dieu, n'a pas con- « tracté le péché originel. » L'Université condamna ces propositions comme fausses, scandaleuses et avancées avec présomption contre l'opinion probable de l'Immaculée Conception. Les Dominicains prirent fait et cause pour un confrère qui, suivant eux, soutenait la doctrine expresse de saint Thomas. Jean de Montson, condamné par l'Université et par l'évêque de Paris, en appela au pape Clément VII, et courut à Avignon, où il obtint une citation contre les docteurs de Paris.

Ce fut le grand maître de Navarre, Pierre d'Ailly, qui vint défendre l'Université ; il le fit avec habileté et modération. L'Université, suivant lui, n'entendait pas condamner l'opinion de saint Thomas ; mais, tout en n'admettant pas l'Immaculée Conception, le docteur angélique n'enseignait nulle part qu'il y eût hérésie à croire le contraire ; il n'était donc pas permis de dire qu'une opinion était *expressément contre la foi* quand il s'agissait d'une question probable, où l'on pouvait prendre l'un ou l'autre parti, et même rester dans un doute complet. Le Pape donna raison à Pierre d'Ailly, l'Université voulut alors faire rétracter les Dominicains, qui, dans leurs prédications, agitaient le peuple par la violence de leurs paroles. L'un d'eux, par exemple, affirmait, « sous la damnation de son « âme, que si la sainte Vierge était trépassée avant « la mort de son glorieux Fils, elle fût descendue « en enfer, parce qu'elle était conçue en péché ori- « ginel. » Un autre, perdant tout respect envers la Mère de Dieu, demandait au peuple *s'il en voulait faire une déesse*. Non contente de ces rétractations,

l'Université voulut forcer les Dominicains à abdiquer une opinion que le Pape n'avait pas condamnée; elle arrêta qu'on n'admettrait aux grades et aux honneurs, c'est-à-dire à l'enseignement et à la prédication, que les maîtres qui accepteraient par serment les condamnations prononcées par l'Université et par l'évêque de Paris, ce qui fit sortir les Dominicains des écoles, où ils ne rentrèrent qu'en 1403 en conservant leur doctrine. Cette décision affirmative, rendue par un corps aussi considérable que l'Université, donna à la doctrine de l'Immaculée Conception un ascendant que depuis lors elle a gardé.

Il ne faut pas croire néanmoins qu'on réussit à étouffer l'opinion contraire. La querelle était plus vive que jamais, quand le concile de Bâle résolut de l'examiner. Pour instruire l'affaire, on choisit, comme on le fait aujourd'hui, un théologien de grand renom : ce fut un Dominicain, maître du sacré palais apostolique, Jean de Torquemada (en latin *de Turrecremata*), qu'il ne faut pas confondre avec le fameux inquisiteur du même nom. Le savant se mit à l'œuvre, mais son travail ne fut pas soumis à l'assemblée, par suite des divisions qui troublèrent la fin du concile ; Jean de Torquemada ayant suivi le Pape au concile de Ferrare, en 1438, avant que les évêques restés à Bâle n'eussent pris un parti. Dans ce Mémoire, qui ne fut imprimé qu'en 1547, et à Rome, le cardinal se prononce contre l'Immaculée Conception. Il trouve dans cette doctrine, si l'on en croit le continuateur de Fleury, cinquante-huit erreurs contre la foi, et il cite à l'appui de ce jugement sévère les autorités de cent théologiens ou jurisconsultes. En présence de cette opinion si tranchée, il est curieux de mettre la décision des évêques restés à Bâle, et

qui prononçaient sous l'inspiration des docteurs de Paris.

Session 36. 21 septembre 1439. — Nous déclarons que la doctrine qui enseigne que la glorieuse Vierge Marie, mère de Dieu, par une faveur particulière et par une grâce prévenante et opérante, n'a jamais été actuellement assujettie au péché originel, mais qu'elle a toujours été exempte de tout péché originel et actuel, sainte et immaculée, est une doctrine pieuse conforme au culte ecclésiastique, à la foi catholique, à la droite raison et à l'Écriture sainte, et que comme telle elle doit être approuvée, tenue et suivie par tous les catholiques, en sorte que désormais il ne soit permis à personne de prêcher ou d'enseigner le contraire. »

Si ce décret eût été rendu par un concile général, il eût terminé la question; mais à l'époque où l'assemblée de Bâle se prononçait ainsi, la retraite du Pape et d'une partie des Pères lui avait ôté tout caractère légitime; suivant l'expression du cardinal Lambertini (Benoît XIV), ce n'était plus qu'un conciliabule schismatique. Aussi lorsqu'en 1483 le Pape Sixte IV promulgua la célèbre bulle *Grave nimis,* ne tint-il aucun compte de cette décision et prit-il un parti bien plus modéré. L'occasion de cette bulle fut une éruption nouvelle de ces querelles interminables où les Dominicains étaient toujours au premier rang. Dans une dispute solennelle qui avait eu lieu devant Hercule d'Este, duc de Ferrare, un Dominicain haut placé dans l'Ordre, Vincent Bandello, avait attaqué le privilége que le concile de Bâle attribuait à la Vierge; de plus il venait d'imprimer un livre, emprunté pour une partie aux Mémoires du cardinal de Torquemada, dans lequel, réunissant les autorités de deux cent soixante docteurs des plus illustres, il revendiquait pour Jésus-Christ seul la prérogative

d'une concepnon sans tache. La dispute et le livre faisaient du bruit dans la chrétienté, on attendait du Pape Sixte IV une décision qui réduisit enfin les Dominicains au silence. Sixte IV était franciscain; dans son couvent il avait écrit en faveur de l'Immaculée Conception; devenu Pape, il avait favorisé par des indulgences la fête de la *Conception de la Vierge immaculée* (ici l'ordre des mots n'est pas indifférent), et il avait approuvé l'office de cette fête, où l'on glorifiait l'Immaculée Conception. C'était même cette faveur qui avait réveillé d'anciennes susceptibilités et amené les attaques de Bandello. Mais Sixte IV, avec une sagesse qui est traditionnelle à Rome, ne voulut pas troubler les consciences pour une question si délicate, ni mettre hors de l'Église ou réduire par la violence morale un Ordre aussi considérable et aussi dévoué à la Vierge que l'étaient les Dominicains. Sans cacher ni son opinion ni ses sympathies, le Pape condamna les excès des deux partis. S'il menace d'excommunication les prêcheurs des divers Ordres (expression adoucie pour désigner les Dominicains) qui déclarent hérétiques et coupables de péché mortel les croyants à l'Immaculée Conception, il menace aussi de la même peine tout fidèle qui outragera ceux qui ne croient pas à l'exemption originelle de la Vierge, attendu, dit la bulle, que *c'est là une question que l'Église romaine et le Saint-Siége n'ont point encore décidée.*

Cette prudence et cette modération de la cour de Rome contrastent avec la fougue de l'Université de Paris. Nos docteurs, qui avaient pour le concile de Bâle une tendresse assez naturelle (c'était leur ouvrage), considéraient cette assemblée comme un concile général, une réunion sainte et infaillible. A

leurs yeux, le décret de l'Immaculée Conception était une inspiration du Saint-Esprit qu'on ne pouvait critiquer sans se mettre en révolte contre le jugement de l'Église universelle. Avec de pareilles idées, il ne faut pas s'étonner si en 1492, à la suite de l'émotion causée en Normandie par les prédications d'un Dominicain appelé Jehan Le Ver, la Faculté de théologie de Paris en vint à se lier par serment et à former une ligue pour soutenir envers et contre tous l'Immaculée Conception.

« Nous nous associons par serment (dit la délibération de la Faculté), et nous nous dévouons à la défense et au triomphe de cette pieuse doctrine. Nous établissons que désormais nul ne sera agrégé à notre sacré collége s'il ne s'engage par un semblable serment à soutenir de toutes ses forces cette sainte croyance. Et si par impossible quelqu'un des nôtres passait aux ennemis de la Vierge, et que ce transfuge osât prendre la défense de l'opinion opposée, sous quelque prétexte que ce fût, nous décrétons qu'il sera dépouillé de tous nos honneurs, rayé de parmi nous et chassé de notre société comme un païen et un publicain. »

Ce serment, qui devint presqu'un article de foi dans l'Université, fut aussitôt adopté par les théologiens de Cologne et de Mayence. Il gagna bientôt l'Espagne, où il est resté jusqu'à présent. Au delà des Pyrénées il n'est point, je ne dis pas seulement de prêtre, mais d'avocat qui ne se soit d'abord proclamé le champion de l'Immaculée Conception. En France, je crois que cet usage dura aussi longtemps que la Sorbonne ; je vois du moins par une lettre de Bossuet qu'au commencement du dix-huitième siècle des âmes timorées n'osaient prendre leurs grades en théologie par peur de ce terrible serment.

Malgré l'autorité et l'ardeur de l'Université de

Paris, ce fut la modération de Sixte IV qui prévalut dans l'Église, lors du concile de Trente. Quand on en vint à discuter la question du péché originel, le cardinal de Jaen proposa de prendre une décision et de finir cette longue controverse; les Pères repoussèrent cette ouverture, ne voulant pas susciter un schisme entre les catholiques au moment où l'union était si nécessaire pour résister aux protestants. Seulement quand on en vint à la proposition universelle qui déclare tous les hommes entachés du péché originel, les Dominicains demandant qu'on s'en tînt à cette déclaration générale qui leur donnait raison, tandis que les Franciscains et plusieurs évêques d'Espagne et de France insistaient pour qu'on en exceptât formellement la mère de Dieu, le concile, obligé de se prononcer, rendit à l'unanimité le décret suivant, qui laissait toutes choses en état :

« Cette sainte assemblée déclare que dans ce décret, où il est question du péché originel, elle n'a pas l'intention de comprendre la bienheureuse et immaculée Vierge Marie, mère de Dieu; mais on observera les Constitutions du pape Sixte IV, d'heureuse mémoire, sous les peines contenues dans lesdites Constitutions, que le concile renouvelle. »

Décision bien grave, à cause même de son indifférence, puisqu'elle constate qu'au milieu du seizième siècle l'Église réunie en concile œcuménique laissait à tous les fidèles une complète liberté d'opinion, et ne croyait pas qu'on pût faire un dogme de l'Immaculée Conception.

Le décret du concile de Trente, si sage qu'il fût, n'empêcha point la dispute de continuer. Vingt ans plus tard, elle avait pris une telle vivacité dans l'Université de Paris, que le pape Pie V fut obligé,

en 1570, de publier une bulle afin d'arrêter un scandale dont souffrait la religion. A l'exemple de Sixte IV et du concile, le Pape défendit aux deux partis de s'accuser mutuellement d'erreur et d'hérésie; mais, en outre, il ordonna qu'à l'avenir on n'écrirait plus en langue vulgaire sur cette question délicate, et qu'on n'y toucherait plus dans les prédications et les assemblées. La discussion, soit dans un sens, soit dans l'autre, ne fut désormais permise que dans les disputes publiques des académies et des chapitres; en d'autres termes, ce fut un sujet réservé aux théologiens de profession.

Cette bulle si raisonnable eut malheureusement peu d'effet. Au commencement du dix-septième siècle le feu reprit en Espagne, à la suite des prédications faites par un Frère mineur. Les Dominicains, toujours prêts à rentrer dans la lutte, y trouvèrent cette fois deux nouveaux adversaires, qui ne devaient pas laisser la victoire incertaine; c'étaient les jésuites et les rois d'Espagne.

Les jésuites, on le sait, se sont toujours dits l'Ordre dévoué par excellence à la Vierge; de tout temps, l'Immaculée Conception a été pour eux ce que le rosaire a été pour les Frères Prêcheurs, le grand moyen de propagande et de succès. Défendre cette doctrine, c'était donc remplir le premier vœu de leur religion, c'était aussi combattre sur un terrain choisi les Dominicains, maîtres de l'Inquisition, et qui ne pardonnaient guère à leurs rivaux une théologie et une morale que saint Thomas n'eût point reconnue. Soutenus par le peuple espagnol, pour qui la croyance à l'Immaculée Conception était dès lors un article de foi et un point d'honneur national, les jésuites ne trouvèrent pas un appui moins

ferme dans la royauté. Dès la fin du quatorzième siècle, les rois d'Aragon avaient menacé d'exil quiconque oserait prêcher contre l'Immaculée Conception, la grande reine Isabelle, Charles V, et Philippe II n'avaient pas professé une dévotion moins vive, ni montré un zèle moins ardent. Philippe III, qu'inquiétait le désordre populaire et que troublait la résistance des Dominicains, ne resta pas en arrière de ses aïeux; il envoya tout exprès une ambassade au pape Paul V, pour que Rome terminât la controverse en proclamant le dogme de l'Immaculée Conception. Six ans plus tard, en 1622, Philippe IV fit une démarche non moins pressante auprès du pape Grégoire XV; mais, si puissants que fussent les rois catholiques, et quoique leur foi s'accordât avec celle du Saint-Siége, les deux papes, avec une prudence exemplaire, ne voulurent point s'écarter de leurs prédécesseurs, ni faire un dogme de ce qui n'était qu'une opinion.

« La grandeur de la question, écrivait Grégoire XV à Philippe IV, et l'exemple des Pontifes romains mes prédécesseurs m'avertit de ne rien décider de nouveau en une affaire de telle importance. Il nous faut écouter la voix du Saint-Esprit, et non point peser la chose au poids de raisons humaines, nous que Dieu a placé à la tête du monde chrétien, dans la chaire de la divine sagesse. Puis donc que l'éternelle sagesse n'a point encore révélé à son Église les profondeurs de ce grand mystère, les fidèles doivent se reposer sur l'autorité de Dieu et des Pontifes romains[1]. »

Ce qui rend plus remarquable la conduite des papes

Quare cùm nondum æterna sapientia Ecclesiæ suæ tanti mysterii penetralia patefecerit, in Dei romanorumque pontificum auctoritate debent fideles conquiescere.

pendant le dix-septième et le dix-huitième siècle, c'est qu'il n'en est pas un seul qui n'ait été zélé défenseur de l'Immaculée Conception, et que cependant il n'en est pas un seul qui ait osé flétrir du nom d'hérésie la croyance contraire. Alors même qu'ils cherchent à gêner dans sa publicité et à réduire une opinion qu'ils ne partagent pas, jamais ils ne contestent aux fidèles le droit de la conserver. Paul V, allant plus loin que Pie V, interdit les thèses et disputes publiques contraires à l'Immaculée Conception, mais il ajoutait : » En prenant cette mesure, « S. S. n'entend point réprouver l'opinion contraire, « ni lui porter aucun préjudice ; elle la laisse en son « état passé, sinon quant à la disposition sus-indi- « quée. » Grégoire XV ordonna qu'on ne pût désigner la fête de la Conception par un autre nom ; jusque-là les Dominicains ne la nommaient que la fête de la Sanctification; il défendit de contester le privilége de la Mère de Dieu, même en des actes non publics à moins d'une permission particulière du Saint-Siége ; mais cette permission, il l'accorda aussitôt aux Dominicains, et en même temps il enjoignit aux défenseurs de l'Immaculée Conception de soutenir leur opinion sans critiquer celle de leurs adversaires. En 1661, Alexandre VII fit une déclaration formelle en faveur de l'Immaculée Conception, et menaça de peines sévères quiconque oserait l'attaquer; mais il finit en disant « qu'attaché aux consti- « tutions de Sixte IV, il défendait qu'on accusât d'hé- « résie ou de péché mortel ceux qui ne croyaient pas « à l'exemption de Marie, attendu que l'Église ro- « maine et le Saint-Siége apostolique n'avaient rien « décidé jusque-là, et que, quant à lui, il ne voulait ni « n'entendait rien décider. » Cinquante ans plus tard,

Clément XI ayant déclaré de précepte la fête de la *Conception de la Vierge immaculée*, se plaignit que, dans quelques endroits, on eût renversé l'ordre des mots dans le texte de la bulle, en imprimant la *fête de l'Immaculée Conception*, et il fit supprimer ces exemplaires qui engageaient la papauté. Ainsi, depuis le concile de Trente, dans cette longue suite de papes, si l'on n'en peut trouver un seul qui n'ait été favorable à la croyance de l'Immaculée Conception, on ne peut davantage en trouver un seul qui ait songé à l'ériger en dogme, ni même qui se soit cru le droit de flétrir une opinion que le concile de Trente avait respectée. Connaissaient-ils la tradition moins bien qu'on ne la connaît aujourd'hui, et peut-on indiquer une raison nouvelle pour rompre avec de tels précédents?

Il ne faut pas croire cependant qu'il manquât de motifs pour décider les papes à suivre leur penchant. Sans parler de l'influence politique de l'Espagne, une force toujours puissante, l'opinion, les poussait de ce côté. Presque tous les Ordres religieux, la plupart des Universités, un nombre infini d'écrivains se prononçaient en faveur de l'Immaculée Conception. La théologie, du reste, n'avait rien négligé pour tourner les graves objections de saint Bernard et de saint Thomas par ces adoucissements dont elle a le secret. Pour cela on avait imaginé une théorie qu'il est bon de connaître, car elle règne aujourd'hui sans partage, c'est elle qui permet aux docteurs d'étonner les laïques par un langage et des raisonnements dont ces derniers n'ont pas le secret.

Dans cette théorie, on donne un double sens au mot conception; on distingue la conception active, c'est la formation du corps, et la conception passive, c'est

l'entrée de l'âme dans l'enveloppe humaine, deux actes séparés par un intervalle de quarante jours, si l'on en croit les vieux théologiens. Laissant de côté le corps, ce vase, non pas vicieux, la matière n'a pas de vice, mais souillé par le péché d'Adam et communiquant à l'âme son infection, les théologiens ne s'occupent plus que de la conception passive. C'est au moment d'unir l'âme au corps déjà existant, que Dieu, par un miracle de sa bonté, aurait préservé Marie de la tache commune qui allait l'atteindre, ou, en d'autres termes, lui aurait donné cette grâce sanctifiante, cette justice originelle qui manque aux hommes par la faute de leur premier père. Cette exemption, du reste, est un véritable rachat. La Vierge, par sa condition, eût été soumise au péché, si elle n'en eût été sauvée par son Fils. Ainsi tombent les scrupules de saint Bernard et les difficultés de saint Thomas. Il n'y a rien de surnaturel dans la conception active de la Vierge, toute différente de celle du Fils de Dieu, Marie est rachetée par Jésus-Christ, comme tous les hommes; sa seule prérogative, c'est qu'ayant été rachetée au moment même de la conception passive, elle a échappé à la souillure de la chair, et n'a pas été d'un moment sous la domination de Satan. C'est au moyen de ces subtiles hypothèses que les docteurs des derniers siècles croyaient désarmer d'anciens adversaires et faire de saint Bernard même le défenseur du privilége qu'il avait combattu; mais, si ingénieux que fût le système, et quelque bien reçu qu'il fût dans l'école, jamais les papes ne l'ont trouvé suffisant pour porter un dogme, comprenant bien que ce n'est point sur des arguments qu'on édifie un article de foi.

Ce partage de la cour de Rome entre son penchant pour une croyance accueillie avec tant de faveur et son attachement traditionnel aux anciennes maximes qui l'empêchait de voir dans la dévotion à l'Immaculée Conception autre chose qu'une pieuse opinion, explique le double caractère de la théologie dans les deux derniers siècles. S'agit-il d'une thèse, d'un sermon ou d'un panégyrique, il semble qu'il n'y ait qu'un sentiment dans l'Église, et que personne ne doute du privilége de Marie; ouvre-t-on le catéchisme, on est étonné de la froideur et de la réserve avec lesquelles ce sujet est traité. Cette différence de l'opinion et du dogme n'est nulle part plus sensible que dans les écrits de Bossuet. Dans ses sermons il célèbre en son magnifique langage *ce coup d'autorité absolue* qui excepte la Mère de Dieu de la condamnation universelle; mais prenez le catéchisme de Meaux, et vous vous demanderez si c'est le même homme qui a écrit ce qui suit :

« *L'Église a-t-elle défini que la conception de la Vierge fût immaculée?*

« Non. Le Saint-Siége a déclaré que la chose n'était pas encore définie, et que ce n'était ni hérésie ni péché mortel de ne le croire pas (*Const. Sixti IV.* Grave nimis. *Conc. Trid. sess. V, dec. de pecc. origin.*).

« *Que faut-il considérer en cela?*

« La grande prudence du Saint-Siége, et le soin qu'on y apporte à examiner la tradition constante de tous les siècles.

« *Qu'y a-t-il de certain dans cette matière?*

« C'est que l'Église permet de croire la Conception immaculée, et que cette opinion est pieuse. »

Bossuet ira plus loin encore dans son projet de réunion entre les protestants et les catholiques ; le passage suivant montrera aux esprits non prévenus

comment on raffine sur la piété de nos pères, et combien leur foi était plus libre qu'à présent :

« Une partie de l'Église romaine (dit le projet célèbre de l'abbé Molanus) approuve la Conception immaculée de la sainte Vierge, et l'autre l'improuve. Toute l'Église protestante la rejette. Il faut donc prier les catholiques d'entrer dans ce dernier sentiment pour le bien de la paix. »

Voici la réponse de Bossuet; elle est étrange en face de la tradition constante, unanime, universelle dont on parle aujourd'hui :

« Ce n'est point une partie de l'Église, c'est toute l'Église romaine qui tient l'Immaculée Conception de la sainte Vierge pour chose indifférente, et qui ne touche point à la foi; cela suffit [1]. »

Il y a trente ans, alors que dans l'Église de France on n'avait point encore appris à se défier de Bossuet, on aurait eu peur d'être théologien plus savant ou chrétien plus zélé que l'évêque de Meaux; aujourd'hui on trouve étrange et presque coupable l'aveuglement de ceux qui ne lisent pas dans la tradition un dogme que Bossuet n'y a pas vu. Et cependant nous savons le jour et l'heure où l'on a remué de nouveau une question dans laquelle la sagesse de Rome avait fait depuis longtemps la part de la dévotion et la part de la liberté chrétienne. C'est en 1834 que l'archevêque de Séville demanda au pape Grégoire XVI l'autorisation d'ajouter à la préface de la messe qu'on chante à la fête de la Conception, les mots suivants : *Toi, dont la Conception est immaculée*

[1] *Non pars Ecclesiæ sed tota Ecclesia romana immaculatam beatæ Virginis Conceptionem pro re indifferenti habet neque ad fidem pertinente; quod sufficit.* Bossuet. Édit. Lefèvre, 1836. T. VII, p. 385.

(*et tu in Conceptione immaculata*), faveur que Sixte IV avait jadis accordée à l'Ordre de Saint-François. Ce privilége, donné par le Pape au diocèse de Séville, amena, quatre ans plus tard, une demande semblable de l'archevêque qui administrait le diocèse de Lyon, ce fut un signal que suivirent aussitôt les évêques de France, d'Espagne et d'Italie. Tous sollicitèrent et obtinrent de modifier dans les mêmes termes l'office de la Conception, et d'ajouter aux litanies de la Vierge un nouveau verset : *Reine conçue sans la tache originelle* (*Regina sine labe originali concepta*). C'est là, sans doute, une démonstration imposante, qui atteste combien la croyance à l'Immaculée Conception est aujourd'hui répandue ; mais, qu'on me permette de le dire, si cette unanimité peut autoriser quelque solennité nouvelle ou des honneurs plus grands, elle ne change rien au passé, et, à moins qu'on n'apporte à l'appui de la tradition des preuves jusqu'ici inconnues, la question dogmatique reste ce qu'elle était au temps de Sixte IV et du concile de Trente. Il n'y a point de nouveau motif de décision.

D'où vient cependant qu'on sollicite une promulgation de dogme, et qu'on presse le Saint-Père de quitter la voie d'où ses devanciers ont toujours refusé de sortir ? Je n'ai point le secret de ce qui se passe à Rome, où sans doute les motifs les plus divers agitent en ce moment les esprits ; mais parmi les causes générales qui ont préparé ce grand changement, je signalerai deux opinions qui ont eu un effet considérable, car elles ont renouvelé les études et les idées catholiques, et si elles ont servi la religion, souvent aussi, étant mal comprises, elles ont égaré des intelligences faibles, ignorantes et passionnées.

La première de ces causes est le goût du moyen âge. Nous avons assisté à la résurrection de cette époque que naguère on qualifiait de barbare, et en soi ce réveil est une bonne chose. On nous a appris d'abord à ne plus rougir de nos pères, et ensuite à comprendre des siècles qui ont eu leur caractère et leur grandeur. Mais de ce moyen âge qu'il sera toujours utile d'étudier comme une page de l'histoire, comme une étape de l'esprit humain, on a fait l'idéal non-seulement de la civilisation, mais aussi de la religion. A lire des écrivains plus ardents qu'éclairés, il semble que le christianisme ne date que de Grégoire VII et d'Innocent III. De là ces théories sur la puissance temporelle et l'infaillibilité des Papes qu'on nous présente comme ayant toujours été une part de la foi chrétienne, de là l'idée qu'on se fait d'une croyance constante à l'Immaculée Conception, encore bien que ce ne fût pas l'opinion régnante au temps même de saint Louis. C'est une illusion commune de penser que le monde a toujours été ce qu'il est aujourd'hui, et de prendre l'opinion du siècle pour l'éternelle vérité ; qu'est-ce donc quand on s'appuie sur des titres qui ont cinq ou six cents ans ? A voir la vénération de nos aïeux pour Marie, on ne suppose point qu'il y ait jamais eu dans l'Église un autre sentiment sur ce qu'on regarde comme la plus belle prérogative de la mère de Dieu. Cette erreur est permise en France, où nos cathédrales nous montrent la religion dans la splendeur du moyen âge ; mais en est-il ainsi à Rome, et là-bas ne suffit-il pas d'ouvrir les yeux pour qu'à l'instant la lumière se fasse ? Ces thermes, ces basiliques, ces temples devenus des sanctuaires chrétiens, cette colonne Trajane élevant vers le ciel la statue d'un apôtre, ces catacombes toutes

pleines de la présence et du sang des martyrs, sont là pour témoigner d'un christianisme plus ancien que celui du moyen âge, et aussi plus brillant et plus pur. C'est à cette antiquité chrétienne, c'est à ces grands docteurs triomphant d'une société sceptique, raffinée et incrédule, qu'il faut demander la pure foi chrétienne et des enseignements pour notre âge. C'est là qu'on prend la vérité à sa source et la tradition à son berceau. Mais cette antiquité ne connaît rien de l'Immaculée Conception ; l'idée et le nom lui en sont également étrangers. Les Pères ne savent qu'une chose, qu'ils tiennent de saint Paul, c'est que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes, et que seul il est sans péché. N'est-il pas sage d'en rester là ?

La seconde cause de ce que nous voyons aujourd'hui, la doctrine qui a modifié profondément la théologie et l'a engagée dans un chemin nouveau et peu sûr, c'est ce qu'on nomme la théorie du développement. Pour Vincent de Lérins, dont le sentiment faisait loi dans l'ancienne école, la vérité catholique est quelque chose d'absolu et d'immuable comme la vérité mathématique. Elle est partout et toujours la même pour tous. De bonne heure, on a senti ce qu'il y avait d'excessif dans l'énoncé de cette opinion, et, pour parler avec Bossuet, on a admis un certain progrès dans la vérité religieuse, en ce sens qu'elle est plus connue en un temps qu'en un autre, plus clairement, plus distinctement, plus universellement. Elle ne change pas, mais elle s'illumine, on la voit mieux et de plus loin. De cette juste observation le docteur Newman a fait de nos jours un système qui a été accueilli avec une faveur excessive ; il a reconnu dans les choses religieuses un développement continu qui est la vie même de l'Église, et il a indiqué le Pape comme

le régulateur de ce développement. Le fond de cette théorie n'est pas nouveau pour les philosophes; ils y reconnaissent le principe même de la philosophie de l'histoire; mais transportée dans le catholicisme, c'est une doctrine qui, pour ne pas tromper, demande plus d'un tempérament.

Le philosophe qui étudie la marche de l'humanité, et qui sait que la mort est la condition de la vie, ne s'effraye point de voir tomber les anciennes croyances et naître des idées nouvelles; il sait que dans la vérité d'aujourd'hui il y a une part qui demain séchera et se nommera l'erreur. Il n'en est pas de même du catholique, qui est en possession d'une vérité sans mélange, révélée par Dieu même, et que le temps ne peut ni effacer ni altérer. Pour lui le développement de la vérité se fait, non point par la naissance d'une idée nouvelle, mais par l'épanouissement d'un germe ancien : c'est le gland qui devient chêne; c'est la goutte d'eau qui en grossissant devient un ruisseau et le ruisseau un fleuve. Je suis loin de blâmer cette doctrine, qui explique très-bien comment le catholicisme peut suivre et seconder la marche des esprits en chaque siècle, et comment, sans être infidèle à son principe, il a cependant plus de liberté et de mobilité que les confessions protestantes. Mais dans la dogmatique, cette théorie a produit deux effets fâcheux : elle a dressé les esprits à voir dans la formation d'un dogme une chose plus naturelle que divine, et tout simplement la maturité d'une opinion; elle a en outre émoussé le sens critique, en habituant les théologiens à se contenter de preuves qui n'en sont pas. Dès que pour constater la tradition il suffit d'un fil invisible, d'un mot, d'un sentiment isolé, que ne trouvera pas la subtilité de l'école dans les matériaux

que dix-huit siècles ont accumulés? Ce défaut est sensible dans le Père Perrone. Tout entier à son idée de développement, satisfait de la moindre apparence, il voit des preuves où un esprit moins prévenu ne voit pas même un indice. En poussant à l'excès ce système, comme on le fait ici, on en vient à ne plus même tenir compte d'une tradition qui gêne, on préfère à la croyance visible de l'Église durant treize cents ans quelques mots douteux pris dans un auteur inconnu.

En résumé, le manque de preuves pour les premiers âges, la faiblesse de la tradition favorable à l'Immaculée Conception et la force de la tradition contraire pendant le long intervalle du neuvième au quatorzième siècle, ce sont là des objections formidables qu'on a combattues avec esprit, mais que, selon nous, on n'a point ébranlées. Cependant, à moins de preuves éclatantes, on ne peut pas promulguer un dogme, car l'Église n'admet point de révélation nouvelle; elle ne croit que ce que croyaient les disciples du Christ, le consentement de tous les catholiques qui vivent aujourd'hui ne suffirait pas pour établir un nouvel article de foi. Il n'est pas permis aux chrétiens d'imposer à leurs enfants un joug qu'ils n'ont pas reçu de leurs pères, la foi est un dépôt divin remis par les apôtres, et qui, passant de main en main au travers des siècles, doit se retrouver sans altération chez la dernière génération qui paraîtra sur la face de la terre.

Ces graves objections ne sont pas les seules qu'ait rencontrées le Père Perrone. Il est des théologiens à qui il semble dur qu'on ordonne aujourd'hui, sous peine d'hérésie et avec menace d'anathème, de croire ce que pendant tant de siècles, et parmi tant de dis-

cussions, il a été permis de ne point recevoir. Ceci est sans exemple, on n'y peut comparer ce qui s'est passé dans l'Église chaque fois qu'un dogme a été proclamé. Sans doute jusqu'à la définition donnée par l'Église il y a eu quelque incertitude dans la croyance des fidèles, quelque indécision dans leur façon de s'exprimer; mais l'Église même n'a jamais hésité, jamais, que je sache, elle n'a autorisé une double opinion sur ce que plus tard elle a reconnu pour un article de foi. Avant le concile de Nicée, l'Église n'avait pas permis de mettre en doute la divinité de Jésus-Christ, avant le concile de Trente, on ne trouvera point de Pape qui ait déclaré qu'on était libre de croire ou non à la présence réelle. Ici, au contraire, c'est un concile, ce sont tous les Papes des derniers siècles qui ont toléré les deux opinions opposées; c'est donc l'Église elle-même qui s'est lié les mains; il implique qu'une autorité infaillible tienne d'abord pour indifférentes deux croyances contraires, et que plus tard elle déclare l'une vérité, et l'autre hérésie. La réserve du droit du Saint-Siége n'a que faire ici; car il n'y a point de vérité provisoire dans la religion; le dogme, c'est ce que l'Église a toujours cru depuis le temps des apôtres; tout le reste est opinion pieuse et ne peut obliger.

Tant de difficultés n'arrêtent point Perrone; le problème lui paraît au contraire une de ces questions claires, liquides, où la croyance de l'Église est si manifeste, qu'elles sont prochainement définissables; en d'autres termes, il n'est nul besoin de convoquer un concile, la voix seule du Pape suffit, car elle exprimera la foi et le vœu de toute la chrétienté. Il y a cependant des convictions moins robustes; et il paraît qu'on a déjà fait assez d'objections à la pro-

mulgation du dogme pour que les théologiens aient cherché un moyen plus doux d'arriver à leurs fins, moyen qui, dit-on, a chance d'être adopté. Perrone nous apprend qu'il y a des gens d'humeur chagrine et difficile qui pourraient aisément se plaindre et quereller (je suppose qu'on entend par là quelques gallicans attardés qui ne veulent recevoir le dogme que de la main d'un concile); pour éviter cet ennui, voici la voie simple et sans aspérités qu'on propose. On ferait de la croyance à l'Immaculée Conception non plus un article de foi catholique, mais ce qu'on nomme en langage d'école un article de foi ecclésiastique. Ce n'est pas au nom de l'Écriture et de la tradition, c'est au nom de l'infaillibilité de l'Église qu'on prononcerait l'anathème contre quiconque oserait dire que l'Église se trompe quand elle proclame comme une opinion pieuse, vraie et qui doit être acceptée de tous que la sainte Vierge a été conçue sans péché. « Par ce « moyen, continue l'habile jésuite, ceux-là seuls « encourraient la note d'hérésie qui attaqueraient « l'infaillibilité de l'Église; ce que certainement n'es- « sayera pas un seul catholique, car cette vérité est « crue fermement de tous. Et ainsi le but serait « complétement atteint; car, une fois que l'Église « aura déclaré son sentiment, personne, à moins « d'une insigne témérité, ne pourra le mettre en « doute, et encore moins le contester. » C'est là ce que les théologiens appellent une définition indirecte. Le Père Perrone en trouve plusieurs exemples dans les décrets du concile de Trente, et cite des canons touchant la discipline où l'Église oppose ainsi son infaillibilité aux critiques des protestants. Mais a-t-on jamais établi de cette façon un dogme et un mystère? N'est-ce pas ruiner d'une main ce qu'on

élève de l'autre, et avouer que la tradition manque, au moment même où on reconnaît qu'on ne peut rien fonder sans elle ? Quant à obtenir ainsi la paix, je ne suis pas très-édifié sur cet ingénieux moyen ; il me semble que s'il est des gens disposés à contester la proclamation directe du dogme, ils ne seront pas embarrassés pour prétendre qu'on ne peut pas l'établir indirectement.

Maintenant, et pour en finir, n'y a-t-il pas pour l'Église quelque danger dans cette promulgation? Le Père Perrone discute les périls que prévoient les âmes timides; il nous sera donc permis de le suivre dans cet examen.

Il y a d'abord les hérétiques; mais de ce côté, si l'on en croit l'auteur, il n'y a pas lieu de se préoccuper.

« Il ne faut, dit-il, craindre en aucune façon les injures (*convicia*) des hérétiques; d'abord parce qu'une grande partie des hérétiques est tombée dans le gouffre du rationalisme, qu'elle ne s'inquiète plus de tout ceci et même affecte le dédain à cet endroit; ensuite parce qu'il est connu que toutes les sectes ont la haine du culte et des honneurs qu'on rend à la sainte Vierge. Cette aversion, cette fureur est leur marque. Il ne faut donc ni s'étonner ni s'inquiéter si ce décret les émeut. Enfin le bruit des chiens qui aboient à la porte de l'édifice ne signifie rien, sauf le court ennui que cet aboiement d'un instant cause aux oreilles trop délicates [1]. »

Ce ton dégagé est peut-être d'un théologien, mais certes il y en a de plus convenable pour un chrétien et pour un prêtre, même quand il parle latin. D'ail-

[1] *Tum demum quia nihili faciundi sunt canum strepitus ad ædis fores collatrantium. si perbreve illud excipias fastidium, quod ex ejusmodi temporario latratu auribus præsertim teretibus creari solet.* Perrone, p. 336.

leurs, quand il serait de bon goût de mépriser des hérétiques endurcis, il ne faudrait pas oublier qu'en dehors de l'Église il y a des âmes timides que trouble l'incertitude de leur symbole, à qui ne suffit pas l'Évangile interprété par la raison, et qui demandent une autorité qui les rassure, un abri où le doute n'entre pas. La gloire et la force de l'Église romaine, c'est d'offrir ce point fixe aux esprits inquiets ou fatigués. Est-il indifférent que ses ennemis puissent dire avec quelque apparence de raison qu'elle a varié? Dans l'Église anglicane, par exemple, il y a des gens qu'effraye une confession de foi qui ne date que du seizième siècle, et qui inclinent vers l'Église de leurs aïeux, parce qu'elle n'a point changé. Pour ces consciences délicates qu'effraye la nouveauté des trente-neuf articles, croit-on que ce ne sera pas une grande objection contre l'immutabilité du catholicisme qu'un dogme que malgré toutes les réserves et toutes les distinctions théologiques on datera de décembre 1854?

Quant aux catholiques, si j'en crois le Père Perrone, ils attendent tous avec une extrême impatience cette définition solennelle qui donnera la paix au monde et la victoire à l'Église; pour moi qui ne vois que des laïques, j'entends regretter de toutes parts que par excès de zèle on remue de tels problèmes et qu'on agite les esprits pour changer en dogme une opinion que peut-être tous les fidèles n'acceptent pas, mais qu'assurément personne ne combat plus depuis longtemps. Au milieu de la paix universelle, quand un souffle religieux anime toute la chrétienté, quand le culte trouve partout respect et faveur, quand la charité fait des miracles auxquels chacun brûle de s'associer, on dit qu'il est fâcheux de risquer des

divisions dans l'Église et de compromettre encore une fois la religion par des querelles stériles de théologiens. Quel sera le plus clair résultat de la proclamation du dogme, sinon d'attrister des consciences scrupuleuses, et de pousser hors de l'Église des gens dont le seul tort sera de garder la foi de leurs pères et de s'en tenir à la doctrine de saint Bernard et de saint Thomas? Qu'arrivera-t-il si on résiste? Après avoir déjà vu reparaître tant de choses oubliées, sommes-nous destinés à revoir les jésuites aux prises avec les thomistes, les jansénistes et les gallicans ressuscités, la religion mise en pièces, et la société troublée par des haines sacrées? N'oublions pas qu'on s'est querellé durant cinq siècles pour une opinion probable; il a fallu cent ans pour pacifier les esprits; il ne faut qu'une heure pour y mettre le feu. L'âme ne se laisse point forcer, et du jour où on imposera une opinion et le silence, il est à craindre qu'on parle et qu'on résiste.

C'est là, dira-t-on, une peur chimérique. De tous ces partis qui jadis ont agité l'Église et la société, il ne reste plus que les jésuites, qui ne troublent pas la paix, car leur esprit est l'esprit même de l'Église. Pie IX en a fini avec les derniers thomistes, le jour où il a relevé de leur serment les Dominicains, qui, avec une constance digne d'un meilleur sort, juraient encore de rester fidèles à la doctrine de leur maître. Les jansénistes ne sont plus de notre âge; dans la religion on ne veut plus de la tristesse et des rigueurs où se plaisaient ces vieux stoïciens du christianisme. Et pour les gallicans, ne sont-ils pas entrés dans la tombe avec les derniers évêques de l'ancienne monarchie? Qui donc supporterait aujourd'hui le cardinal de Beausset ou le cardinal de La Luzerne re-

vendiquant les priviléges de l'Église de France, et soutenant les principes qu'a défendus Bossuet? Que Rome parle donc sans crainte; quoi qu'elle décide, il n'est pas un chrétien qui ne s'incline devant la décision infaillible du Saint-Siége. Dangereuse sécurité que ne partagent pas ceux qui connaissent l'histoire de l'Église! Il n'en est pas de la religion comme de la politique. La majorité n'y fait point la loi. Une plainte, un gémissement, le cri d'une âme qui se croit opprimée y ont souvent éveillé des échos qu'on n'a point fait taire, ce qui n'était qu'un souffle s'est changé en orage et a bouleversé toute la chrétienté. Aussi jamais l'Église n'a-t-elle proclamé de dogme que lorsque l'hérésie l'a forcée à se délivrer d'un ennemi intérieur. On savait autrefois qu'il ne faut recourir à ces définitions qu'en cas de nécessité absolue, car elles ont le danger d'appeler la curiosité humaine sur des questions qu'on ne peut pénétrer, elles entraînent toujours une agitation inutile quand elle n'est pas menaçante. Pourquoi donc s'éloigner d'une tradition si prudente et si respectable? Le vrai moyen d'atteindre à l'unité, ce n'est pas de resserrer le champ de la foi, c'est tout au contraire de laisser aux chrétiens leurs libertés séculaires, et, comme le dit saint Paul, *de conserver l'unité d'un même esprit par le lien de la paix.*

Gerson disait que lorsque l'Église ouvrait un concile, chaque fidèle avait droit d'y être écouté. Notre ambition n'est pas si haute, et nous craignons bien qu'à Rome on ne nous lise pas; mais nous espérons que parmi les évêques appelés auprès du Saint-Siége il s'en trouvera d'assez prudents, d'assez craintifs (il est bon de craindre pour la paix de l'Église) pour rappeler à Pie IX quelques-uns des motifs qui pen-

dant trois siècles ont arrêté ses prédécesseurs. Or sait à Rome, et par une sévère expérience, combien en politique un changement essayé avec les intentions les plus droites et les espérances les plus légitimes peut tourner contre son auteur ; pourquoi risquer un pareil essai en religion, dans des conditions plus difficiles, et quand il n'y a nulle nécessité de toucher à l'antique constitution de la foi? Pourquoi renoncer à cette belle devise dont l'Église aimait à se parer et qu'elle ne voudra pas laisser aux protestants qui la réclament : *Dans les choses nécessaires, l'unité; dans les choses douteuses, la liberté; dans toutes, la charité.* Quand l'unité fut-elle moins nécessaire que dans une question où l'on s'en est passé pendant dix-huit siècles ? Quand le doute sera-t-il permis s'il ne suffit pas d'un concile, de dix Papes et de trois cents ans de tolérance pour l'autoriser? Quand donc la charité sera-t-elle mieux à sa place que là où le seul reproche que l'on puisse faire à de vieux chrétiens, c'est d'honorer tellement Jésus-Christ qu'ils craignent de lui comparer sa mère? Pourquoi enfin ne pas respecter cette liberté chrétienne qui a donné à l'Église le plus précieux de tous les biens aux yeux de Dieu comme aux yeux des hommes, l'union et la paix?

Octobre 1854.

RÉPONSE AU RÉVÉREND PÈRE GAGARIN.

Le révérend Père Gagarin, de la Compagnie de Jésus, nous fait l'honneur de répondre dans *l'Univers* aux articles que nous avons publiés sur l'Immaculée Conception. Nous ne refusons pas un pareil adversaire. Ce n'est pas que nous aimions l'institut des jésuites; en religion comme en politique, nous avons l'horreur des sociétés qui font un État dans l'État; elles brouillent tout jusqu'à ce qu'elles aient tout asservi; mais il ne nous coûte pas de reconnaître que pris en particulier, les jésuites se sont toujours piqués d'être hommes du monde et de parler le langage de la bonne société. Garasse et Nonotte ne sont que des exceptions, le modèle est le Père Bouhours; ce n'est pas aujourd'hui dans la Compagnie de Jésus qu'on trouverait ces ergoteurs frénétiques, qui, dans leur aimable humeur, ressemblent à la méchante fille des contes de fées, et ne peuvent ouvrir la bouche sans qu'il en sorte un serpent. Le Père Gagarin a suivi la tradition de son Ordre; il y a bien dans sa réponse un peu plus d'ironie que n'en comporte un sujet aussi grave, et quelques-unes de ces insinuations doucereuses et malignes qui sont chez les révérends Pères un péché d'habitude. Des défauts aussi légers ne nous empêcheront pas de rendre justice à notre censeur; il a eu le courage d'être poli.

Malheureusement c'est la seule louange que nous puissions lui donner; non pas que nous contestions sa science théologique, il est évidemment de l'école du Père Perrone; il sent que les raisons de convenances sur lesquelles le Père Passaglia appuie son frêle

édifice n'ont qu'une valeur secondaire; il reconnaît bien que, dans la preuve d'un dogme, tout se ramène à une question de fait; mais cette preuve, il ne l'essaye pas sérieusement, il semble qu'il songe plutôt à assoupir une discussion qui le gêne, qu'à éclairer les esprits.

Il n'y a rien, par exemple, pour nous montrer quelle a été la croyance des Pères de l'Église grecque durant les cinq premiers siècles, rien pour repousser l'opinion décisive de saint Augustin, cette grande figure que dans toutes les discussions les jésuites retrouvent toujours devant eux. Ce silence, qui est un aveu d'impuissance, il est aisé de l'expliquer. J'imagine du moins que le Père Gagarin a reconnu la source où j'ai puisé. L'autorité que j'ai suivie en ce point, c'est un jésuite, le plus érudit que l'Ordre ait jamais produit, et aussi le plus impartial, le Père Petau, que les protestants même ne citent qu'avec respect. Petau était convaincu que la Vierge avait été conçue sans péché, et il supposait qu'une inspiration du Saint-Esprit avait répandu dans l'Église cette pieuse croyance; mais il était trop instruit et trop sage pour trouver dans l'antiquité chrétienne ce qui n'y est pas, et, sentant bien que la tradition manquait, il se tenait aux sages décisions du concile de Trente et des pontifes romains. Son livre, écrit, il y a deux siècles, en un temps où la querelle n'était guère moins vive qu'à présent, est la réfutation anticipée de toute la science qu'on étale aujourd'hui pour éblouir les ignorants.

Qu'importe, après cela, qu'on nous allègue la fête de la Conception célébrée par l'Église grecque au septième siècle ou un calendrier de l'Église de Naples qu'on croit du neuvième siècle? Ce sont des mo-

numents modernes auprès de saint Augustin, et qui d'ailleurs ne prouvent rien; car, ainsi que je l'ai expliqué, ce qu'il faut montrer, ce n'est pas qu'on ait fêté la Conception de la Vierge, mais son *Immaculée* Conception? Veut-on donner une preuve qui ait de l'importance? Qu'on nous dise où en est, dans l'Église grecque, cette croyance à l'Immaculée Conception, dont on va chercher les premiers germes en Orient. Car enfin, si, dès l'origine du christianisme, on a cru à ce privilége de la Mère de Dieu, il doit se retrouver avec tous nos autres dogmes chez les Grecs, qui d'ailleurs ont pour la Vierge une extrême dévotion. Or, sans oser rien affirmer, j'entends dire que les Grecs ne connaissent pas l'Immaculée Conception, ce qui prouverait que cette doctrine est bien plus récente qu'on ne l'affirme aujourd'hui.

Venons à saint Bernard; on a vu qu'il repoussait la croyance à l'Immaculée Conception comme une nouveauté; j'ai dit comment, pour tourner cette opposition redoutable, les théologiens avaient imaginé après coup cette distinction de la Conception active et passive, qui ne résout point le problème, et qui soulève des difficultés de toute espèce [1]. Le Père Gagarin, qui ne voit rien qui l'embarrasse dans cette théorie, écarte avec une égale facilité l'autorité de saint Bernard.

« L'illustre abbé de Clairvaux, dit-il, repousse avec énergie la doctrine de l'Immaculée Conception; Mais il explique nettement sa pensée; *à ses yeux, il est question de la Conception active, nullement de la Conception passive*... Ses objections ne peuvent former d'arguments contre la doctrine de l'Imma-

[1] N'est-ce pas fonder un dogme sur une doctrine physiologique que les progrès de la science peuvent démentir, et dès aujourd'hui comprend-on qu'un germe existe sans être animé?

culée Conception telle qu'elle est posée dans l'Église, puisque ce n'est pas là ce qu'il combat. *C'est un malentendu, et voilà tout.* »

Si je voulais faire de l'ironie, j'aurais beau jeu avec de pareilles façons de raisonner, je croyais que depuis longtemps Pascal avait dégoûté ses adversaires d'employer leur fameuse méthode. Comment, vous avez contre vous une autorité qui vous écrase, vous imaginez quelque cent ans plus tard une subtilité théologique afin d'éluder une preuve qui vous accable, et vous vous croyez le droit de faire de la théologie rétroactive pour prêter à saint Bernard une opinion qu'il n'a pas pu avoir? Vous le faites distinguer là où il ne distingue pas, et vous pensez répondre en disant : *C'est un malentendu!* Mais cette théorie même est votre condamnation, vous ne l'eussiez pas imaginée s'il eût été possible d'opposer à saint Bernard ou une raison suffisante, ou la tradition.

Qu'a-t-on cru dans l'Église après saint Bernard et pendant tout le treizième siècle, époque où le Père Gagarin place l'origine de cette subtile distinction? Rien autre chose que ce qu'avait cru l'abbé de Clairvaux. « Nous disons, enseigne Albert le Grand, que « la sainte Vierge n'a pas été sanctifiée avant son « animation, soutenir le contraire est une hérésie « condamnée par saint Bernard et par tous les maî- « tres parisiens. » Saint Bonaventure n'est pas moins explicite; il est vrai que le Père Perrone, suivi par le Père Gagarin, prétend que le docteur séraphique a changé d'opinion, et cite en preuve un sermon assez obscur, dont l'éditeur même de saint Bonaventure conteste l'authenticité; mais comment opposer des paroles plus que douteuses à l'enseignement

que donne le saint dans son livre des *Sentences* avec autant d'énergie et de précision que saint Bernard?

« L'opinion qui dit que la sanctification de la Vierge a suivi la tache du péché originel est LA PLUS GÉNÉRALE (*communior*), LA PLUS RAISONNABLE et LA PLUS SURE.

« LA PLUS GÉNÉRALE, dis-je, puisque le sentiment presque universel (*quia omnes fere illud tenent*) est que Marie a eu la tache originelle.... LA PLUS RAISONNABLE, parce qu'on est naturellement avant d'être par la grâce.... Et c'est à cause de cela que saint Augustin dit qu'*il faut naître avant de renaître*. Il a donc fallu que l'âme fût unie à la chair avant que la grâce y fût versée. Si donc cette chair a été infectée, cette infection a dû souiller de la tache originelle l'âme qu'on lui unissait. Et ainsi il est nécessaire d'admettre qu'il y a infection du péché originel avant l'infusion de la grâce ou la sanctification.

« C'est l'opinion la PLUS SURE parce qu'elle s'accorde mieux avec la foi, la piété et l'autorité des saints, car les saints, quand ils parlent de ce sujet, exceptent Jésus-Christ seul de la maxime générale : *Tous ont péché en Adam*. Et parmi ceux que nous avons vus, ou que nous avons entendus de nos oreilles, on n'en trouve aucun qui ait dit que la sainte Vierge ait été exempte du péché originel dans sa conception. C'est l'opinion la plus conforme à la piété et à la foi, parce que si grands que soient le respect et la dévotion qu'on doive à la mère, on en doit bien plus encore au fils, de qui lui vient et l'honneur et la gloire, etc. »

On ne voit pas comment saint Bonaventure aurait pu dire plus clairement que la tradition était avec lui ; et il me semble qu'après un texte aussi formel, j'avais bien quelque droit de le ranger parmi ceux qui, malgré toute leur vénération pour la Vierge, n'ont point reçu la doctrine de l'Immaculée Conception, parce qu'ils la regardaient comme une nouveauté.

Ce manque de tradition, constaté par le Père Petau pour les premiers siècles, prouvé par saint Bernard au douzième, et par saint Thomas et saint Bonaventure au treizième siècle, nous amène ainsi jusqu'à Duns Scot, et nous pouvons maintenir une opinion que le Père Gagarin n'a pas même effleurée, c'est que, si on trouve vers le neuvième siècle quelques traces de la croyance à l'Immaculée Conception, ce n'est cependant qu'au quatorzième qu'elle a été reçue dans l'Église avec une faveur qui depuis, il est vrai, n'a fait que grandir. Ai-je besoin d'ajouter que ce n'est pas là une opinion personnelle? Mon spirituel adversaire donne le change, et masque la grandeur de la question, quand, avec une affectation qui n'est pas de bon goût, il raille à satiété le théologien du *Journal des Débats*. Il sait trop que jusqu'à ces derniers temps les Dominicains ont soutenu cette doctrine, et qu'ils n'étaient pas seuls dans l'Église. On sentait si bien que la tradition manquait, que, depuis deux cents ans, tous les papes ont reculé devant la proclamation du dogme; comment le Père Gagarin ne nous donne-t-il pas une explication ingénieuse de cette hésitation qui, selon nous, tranche la question?

Quant à la forme qu'on va suivre dans la définition du dogme, j'ai dit que le Pape allait décider seul, et que c'était le pas le plus considérable qu'on eût fait depuis longtemps à Rome. Le Père Gagarin, qui trouve tout naturel et que rien n'effraye, ne conçoit pas notre étonnement.

« Le Pape, dit-il, a consulté l'Église; l'Église lui a répondu, par l'organe de ses évêques, leurs lettres ont été recueillies, elles sont au nombre de cinq cents, elles ont été imprimées;

cette imposante collection, qui doit être mise sous les yeux des évêques en ce moment réunis à Rome, forme neuf volumes sortis des presses de la *Civiltà*. Apparemment il est permis d'y voir le sentiment de l'univers catholique. Lors donc que le Pape promulguera cette bulle que nous attendons avec impatience, sera-t-il plus seul que Pie IV donnant à Rome la dernière confirmation et la dernière sanction aux décrets élaborés à Trente? Dans l'un et l'autre cas, l'Église universelle n'est-elle pas avec son chef?... Où est cette différence si grande? Dans les deux cas, c'est le sentiment de l'Église qu'il s'agit de constater ; dans les deux cas, ce sont les évêques qui parlent au nom de l'Église; dans les deux cas, c'est le vicaire de Jésus-Christ qui vient en dernier lieu apposer aux décisions le sceau de l'infaillibilité. »

Vraiment il est impossible d'être plus innocent pour un jésuite, et de se tromper plus ingénument. Ce qui se passe à Rome est une révolution, le Père Gagarin est le seul qui l'ignore. Là-bas, du moins, on ne s'y méprend pas. Dans une question où l'Église, réunie en corps, devrait décider, après une mûre instruction, suivant des formes protectrices et de concert avec le Pape, on remplace le droit de tous les évêques par une grâce faite à quelques privilégiés, on demande un avis bénévole et qui ne lie pas à des pasteurs qui devraient prononcer en législateurs. Ce n'est pas seulement une opinion libre qu'on rédige en article de foi, on renverse du même coup l'ancienne constitution de l'Église. Jusqu'à ce jour, l'Église établissant le dogme, était la réunion des pasteurs légitimes sous la conduite du Pape. Demain l'Église sera le Pape seul, interrogeant les pasteurs, comme et quand il le jugera à propos; les évêques, qu'en ce moment on veut bien consulter à Rome, serviront, non pas à conserver les droits, mais à lier les mains de leurs successeurs.

Leur adhésion est la ruine des anciennes libertés de l'Église. Quel pouvoir refusera-t-on au Pape quand il aura établi le dogme par sa seule décision, aux acclamations de l'épiscopat? L'Église était une monarchie dont on ne pouvait changer les lois qu'en convoquant les États-Généraux de la chrétienté; demain, quelle que soit la modération de son chef, ce sera un pur despotisme. Aveugle qui ne voit pas la gravité d'un tel changement; bien coupable ou bien téméraire, qui, le voyant, pousse la papauté sur cette pente fatale où il n'y a ni arrêt ni retour!

En face de ce spectacle, qui émeut jusqu'aux indifférents, j'admire l'heureuse tranquillité d'un religieux, qui combine ingénieusement de petites pointes malicieuses; nous n'avons pas cette charitable patience, et, de grand cœur, nous adjugeons au Père Gagarin la palme du bel esprit. Le *Journal des Débats*, dit-il, fait de la théologie d'opposition; le mot est joli, il ne lui manque que d'être vrai. On sait que l'opposition n'est ni dans notre goût ni dans nos habitudes. Nous ne combattons jamais que les partis excessifs et violents, qui, en outrant les principes, perdent la cause même qu'ils croient défendre. Dans l'État, comme dans l'Église, nous combattons la démagogie et le despotisme, sachant bien quelle est la faiblesse et quel est le danger d'un pouvoir que rien ne tempère; sincèrement dévoués aux institutions libres, nous soutenons le droit des conciles, qui sont la représentation de l'Église, et qui ont été le modèle de nos assemblées. Il est naturel que chacun porte en religion ses sentiments et son caractère; les jésuites ont toujours été aux extrêmes, flatteurs des rois ou du peuple; nous, nous restons dans ce milieu où l'ordre et la liberté peuvent seuls se

maintenir. Notre théologie est comme notre politique, elle est constitutionnelle.

Nous arrêterons là cette discussion, nous en avons dit assez pour les gens qui n'ont point de parti pris, nous n'espérons convertir ni le Père Gagarin ni ses amis. Dans quelques jours les jésuites auront atteint le but que depuis trois siècles ils poursuivent avec autant de patience que de politique; Rome, éclairée par eux, en aura fini avec l'indépendance des églises particulières. *L'Univers* nous apprendra bientôt quelle est la portée d'une pareille victoire, et, laissant de côté la simplicité du Père Gagarin, il nous parlera de l'Église gallicane avec sa modération ordinaire, et de l'orthodoxie de Bossuet avec un ton qui, cette fois, n'aura rien de suspect. Nous ne troublerons pas cette allégresse; nous sommes descendus dans la discussion pour défendre la paix et la liberté chrétienne, nous avons rempli, sans nous faire illusion, ce qui nous a paru un devoir. Il nous suffit de cet honneur, que peut-être on n'aurait pas dû abandonner à des laïques; nous laisserons sans regret aux vainqueurs et l'orgueil du triomphe et la responsabilité de l'avenir.

Octobre 1854.

CHANNING ET SA DOCTRINE.

Channing est à peu près inconnu en France; mais aux États-Unis, sa patrie, il jouit d'une grande célébrité, et depuis sa mort, c'est-à-dire depuis dix ans, son nom et ses idées ont considérablement grandi. Aujourd'hui ces idées ont passé les mers, une traduction allemande les a fait entrer dans la science d'outre-Rhin; des éditions populaires les répandent à profusion par toute l'Angleterre. Dire que Channing s'est occupé surtout de religion, et que c'est à ce point de vue qu'il a étudié ce qu'on nomme à présent les questions sociales, c'est à la fois donner le secret de sa popularité chez nos voisins, et expliquer, mais non justifier notre indifférence à son égard. Assurément ce n'est pas un auteur ordinaire que cet Américain dont on s'occupe en Europe dix ans après sa mort; nous ne manquons pas d'écrivains qui traitent des intérêts de la religion ou de la société, mais il est rare qu'on remue leurs cendres, et en général c'est de leur vivant même qu'ils entrent dans cet éternel repos que donne l'oubli.

La vie de Channing, que nous a racontée son neveu avec cette ampleur familière aux Anglais et cette exactitude de détail qui rend intéressante à force de vérité la plus insignifiante physionomie, n'est pas de nature à plaire aux lecteurs avides d'émotions qui cherchent avant tout dans l'histoire la lutte de l'homme

aux prises avec les événements. C'est l'existence uniforme et paisible d'un sage qui n'eut jamais d'autre passion que la justice et la vérité. Aussi peut-on l'écrire en quelques lignes.

Né le 7 avril 1780, à Newport, dans cet État de Rhode-Island que Roger Williams, son fondateur, consacrait à la liberté religieuse en un temps où le nom même de tolérance était inconnu en Europe, William Ellery Channing, après des études brillantes à l'Université de Cambridge en Massachussets, résolut de se vouer au saint ministère. Il avait à peine vingt-trois ans qu'une église de Boston lui offrit un établissement; on sait qu'en Amérique la plupart des communautés sont indépendantes, et que ce sont les fidèles qui choisissent leur pasteur. Cette église, dont le nom dit assez ce qu'il y a de local dans la religion aux États-Unis, c'était la *Société chrétienne de la rue de la Fédération,* réunion où régnaient les doctrines unitaires, déjà favorites parmi les théologiens de Cambridge, et que le jeune Channing avait embrassées avec une ardeur qui ne s'affaiblit jamais. Depuis 1803 jusqu'à sa mort, arrivée en 1842, Channing a été le ministre de cette Église dissidente, et, malgré l'opposition décidée et même la répulsion que rencontrent les unitaires dans une ville qu'on pourrait nommer la Genève du Nouveau-Monde et le sanctuaire du calvinisme, il leur a conquis une position considérable, que chaque jour a rendue plus forte et plus respectée. Durant ces quarante années, tout entier à ses devoirs, usant une santé délicate à répandre ses doctrines religieuses et sociales, Channing n'a connu d'autres événements que l'émotion causée par ses écrits, ceux surtout où, avec un courage et une chaleur admirables, il a poursuivi l'abolition de l'esclavage et demandé la

liberté des noirs au nom de l'Évangile. En deux mots, sa vie est tout entière dans les idées qu'il a propagées et défendues.

Ce sont donc ces idées qu'il faut connaître. Mais pour nous, Français et catholiques, elles sont si nouvelles, si étranges, si hardies, qu'il faut un certain effort pour résister à un premier étonnement et se garder d'un dédain déplacé. Un peu de patience est d'autant plus nécessaire qu'il faut aborder un sujet qu'en France on ne regarde pas comme littéraire, et qui partout est fort délicat : la religion. En ce point, nous sommes tout à fait en dehors du courant d'idées qui emporte l'Allemagne, l'Angleterre et les États-Unis; cependant, à voir le réveil religieux qui a lieu parmi nous, il est permis de croire que ces grandes questions ne nous laisseront pas toujours indifférents. Partout où l'homme porte son cœur, sa pensée l'accompagne, c'est une loi de sa nature, qu'il finit toujours par raisonner ses sentiments. Ne craignons donc pas de suivre le mouvement religieux des États-Unis; le monde est solidaire, et ce mouvement, fait pour surprendre et même pour effrayer, bientôt peut-être il éclatera chez nous.

Ce n'est pas que je veuille insister outre mesure sur les doctrines religieuses de Channing. La théologie est chose trop délicate pour qu'un laïque y touche sans nécessité. C'est d'un point de vue purement historique et philosophique que j'entends étudier ces théories nouvelles, sans prendre parti pour elles, et surtout sans vouloir blesser en rien aucune des Églises chrétiennes, bornant mon rôle à celui d'un rapporteur qui raconte et ne juge pas. Dans l'histoire de la religion, je crois l'unitarianisme destiné à prendre une grande place, car il est le dernier terme du

libre examen, et, pour dire toute ma pensée, l'avenir du protestantisme est à lui. Et quant aux hommes (le nombre en est grand) qui sentent le besoin d'une croyance pour fixer la pensée, pour pacifier le cœur, et que cependant effrayent les difficultés du dogme, il me semble qu'il n'est pas sans intérêt pour eux de connaître un système qui entreprend de concilier la religion et la philosophie, non pas au moyen d'une mutuelle et dédaigneuse tolérance, mais en montrant que le christianisme est l'achèvement de la philosophie, et que la révélation est la perfection même de la raison. Si une pareille doctrine nous arrivait d'Allemagne, enveloppée dans de mystérieuses formules, déguisée sous des mots étranges, nous l'accueillerions avec respect, comme nous avons fait des théories de Schelling et d'Hégel; aurons-nous moins d'attention parce que Channing n'est point resté dans le domaine de l'abstraction, qu'il a parlé simplement, pratiqué ses idées, et fondé bien plus qu'une école, une Église à laquelle appartiennent aujourd'hui les écrivains les plus influents, les esprits les plus élevés de la Nouvelle-Angleterre? Une doctrine nouvelle, et qui émeut les deux mondes, c'est là, selon moi, même quand cette doctrine est théologique, un sujet digne d'occuper quiconque ne professe pas une suprême indifférence pour toute étude sérieuse et qui force à réfléchir.

On sait quelle est la profonde distinction du catholicisme et du protestantisme; elle est moins encore dans le dogme que dans le principe même de la croyance, c'est ce qui explique comment tout espoir de concilier les deux communions est chimérique. Un catholique et un protestant qui auraient tous deux la même foi n'en resteraient pas moins séparés par un

abîme; car le premier croit, parce qu'une autorité supérieure, qui est l'Église, l'assure du mérite de sa croyance, et le second, au contraire, parce que la Bible, telle qu'il l'entend lui donne directement la vérité. Le catholicisme, c'est le sacrifice de la raison individuelle en tout ce qui est de foi; le protestantisme en est l'exaltation; c'est, en fait de religion, le principe de la souveraineté de l'individu, ce qui, pour le dire en passant, explique comment la république américaine est naturellement sortie des mœurs et des idées puritaines, tandis que les peuples catholiques s'accommodent mieux en général d'un État plus fortement constitué.

Fonder une Église immuable sur le principe du libre examen, de la souveraineté individuelle, c'est un problème aussi impossible que d'établir sur le suffrage universel un gouvernement qui ne change pas. Aussi, tandis que les catholiques ont gardé le dogme, la hiérarchie, la discipline que suivaient leurs pères, chacune des Églises évangéliques n'a pu maintenir l'union parmi ses membres qu'en apparence, par des concessions sans nombre, par une tolérance chaque jour plus large, et qui détruit l'unité même qu'on veut acheter à ce prix. Aujourd'hui le seul lien véritable est la croyance commune en certains dogmes considérés comme étant de l'essence du christianisme, tels que la chute de l'homme et la divinité du Rédempteur; et c'est ce qui explique le rapprochement des Églises évangéliques. La diversité des confessions, la différence de discipline les avaient longtemps éloignées, la simplification du dogme, l'indifférence à l'endroit de tout ce qui est extérieur et d'institution humaine devait naturellement les réunir.

Mais le point où sont restés les premiers réformateurs n'était pas la dernière étape du libre examen. On ne devait s'arrêter ni à Luther, ni à Calvin, ni même à Arminius; après des persécutions mutuelles, des controverses sans nombre et cette tolérance qui suit l'épuisement, on se trouva en face d'hommes qui repoussaient les derniers mystères et déchiraient les derniers voiles de la religion, demandant un christianisme où rien ne contrariât la raison. L'arme qu'ils emploient contre les autres communions qui les repoussent comme des infidèles, c'est l'arme même dont s'est servi la Réforme pour ébranler et diviser la chrétienté, c'est la souveraineté de la raison.

On a fait une généalogie aux unitaires comme à tous les dissidents, et de fait, depuis Arius jusqu'à nos jours, on a vu des chrétiens qui ont mis en doute la divinité de Jésus-Christ, tout en reconnaissant en lui le Messie et le fils de Dieu, c'est-à-dire une créature privilégiée, envoyée de Dieu même pour porter aux hommes la vérité et le salut. Sans parler des Socins et de l'Église polonaise et bohême, Milton, Locke, le grand Newton, Clarke, Priestley, Price, et une foule de protestants distingués, ont été en ce sens des unitaires; mais si Channing n'était qu'un sectaire de plus dans la Babel religieuse, on n'aurait pas appelé sur lui l'attention. Ce qui fait la force et le danger de sa doctrine, c'est qu'elle a une portée bien autrement vaste que toutes les diversités protestantes, et ne s'enferme pas dans l'explication de quelques versets de l'Évangile. Son principe, emprunté du *Christianisme raisonnable* de Locke, et qui n'est autre chose que le principe fondamental de la Réforme dans sa dernière conséquence et sa plus nette expression, c'est que la révélation et la raison, don-

nées toutes deux à l'homme pour le conduire, sont nécessairement d'accord et ne peuvent jamais se contrarier; toutes deux, suivant la comparaison de Channing, sont une même lumière, avec la différence de l'aurore au midi; l'une est la perfection et non l'opposition de l'autre, elle l'achève et ne la renverse pas. D'où cette conséquence que là où l'Évangile et la raison ne semblent pas d'accord, c'est dans le sens naturel et raisonnable qu'il faut interpréter le livre divin. Le mystérieux et le surnaturel (Channing entend par là non point ce qui dépasse la raison de l'homme, nécessairement bornée, mais ce qui la contrarie) ne sont pas de l'Évangile, il les faut bannir de la religion. Tel est le principe de l'unitarianisme moderne; ce qui le constitue, ce n'est pas seulement de rejeter les dogmes qui sont considérés comme le fondement du christianisme, c'est de ne reconnaître, même en matière de foi, d'autre autorité que la raison; Channing est un rationaliste chrétien.

« La révélation, dit-il, n'est pas notre premier maître : l'homme n'est pas né avec le seul pouvoir de lire la parole de Dieu, et on ne l'adresse pas tout d'abord à ce guide. Ses yeux s'ouvrent sur un autre livre, celui de la création. Bien avant qu'il puisse lire la Bible, il regarde la terre et les cieux qui l'environnent; il lit sur le visage de ceux qui l'aiment, il écoute et il comprend leur voix. Peu à peu il regarde aussi au dedans de lui-même et acquiert quelque idée de son âme. Ainsi sa première école est celle de la nature et de la raison, elle est nécessaire pour le préparer à une communication du ciel. La révélation ne trouve donc pas l'esprit à l'état de table rase, prêt à y recevoir tout ce qu'on y mettra ; elle le trouve en possession de connaissances diverses données par la nature et par l'expérience, et plus encore en possession de grands principes, de vérités fondamentales, d'idées morales tirées de lui-même, et qui sont le germe de tout perfection

nement. Cette dernière vue a une importance particulière. L'esprit ne reçoit pas tout du dehors. C'est en lui-même que naissent les grandes idées, c'est à cette lumière native qu'il lit et comprend les livres de la création et de la révélation. Nous parlons, il est vrai, de la nature et de la révélation comme nous faisant connaître une première cause intelligente; mais les idées d'intelligence et de cause, nous les avons tirées de notre propre fonds. Les éléments de l'idée de Dieu, nous les puisons en nous-mêmes. Puissance, sagesse, amour, vertu, beauté, bonheur, ces mots qui contiennent tout ce qu'il y a de glorieux dans l'univers et d'intéressant dans notre existence, expriment des attributs de l'esprit, nous ne les comprenons que parce que nous en avons la science intérieure. Il est vrai que ces idées — ou principes de la raison — sont souvent obscurcies par d'épais nuages et mêlées de déplorables et nombreuses erreurs. Cependant elles ne sont jamais anéanties. Le christianisme les reconnaît, c'est sur elles qu'il est fondé, il en a besoin pour être compris.

« Prenons, par exemple, l'idée fondamentale de la religion, je veux dire l'idée de droit, de devoir. La tirons-nous originairement et entièrement des livres saints? Chaque homme, qu'il soit né en dedans ou en dehors des liens de la révélation, n'a-t-il pas le sentiment de la différence entre le juste et l'injuste? N'y a-t-il pas une voix plus ancienne que la révélation qui approuve ou condamne les hommes suivant leurs actions? Dans les siècles barbares, la conscience ne parle-t-elle pas? Son cri ne devient-il pas plus énergique avec le progrès de la société? Le christianisme ne crée donc pas l'idée de devoir, il la suppose et il en fait de même pour toutes nos autres grandes convictions. Ainsi la révélation n'est pas chose isolée, et elle ne s'adresse pas à un esprit vide et passif. Elle a été destinée pour aider d'autres maîtres en travaillant avec eux, la nature, la Providence, la conscience, nos facultés, et puisque tous ces maîtres nous sont donnés par Dieu, ils ne peuvent différer l'un de l'autre. Dieu doit s'accorder avec lui-même. Il n'a qu'une voix. Ce sont les hommes qui parlent avec des voix discordantes. Rien que l'harmonie ne peut venir du créateur, par conséquent une religion qui se réclame de Dieu ne peut pas donner de preuve plus certaine de sa

fausseté qu'en étant en contradiction avec les idées premières que Dieu nous apprend par notre nature même. C'est la raison qui prépare à recevoir une communication divine, et qui nous fournit les idées et les matériaux dont se compose la révélation. C'est donc sur la raison qu'elle repose, elle se détruirait elle-même en la niant. »

Une doctrine aussi tranchée, qui rejetait toute autorité de l'Église et de la tradition, qui, au nom de la liberté spirituelle, attaquait dans sa base ce reste de dogme, dernier rempart des confessions évangéliques, excita naturellement une très-vive émotion. De toutes parts on mit les unitaires en dehors du christianisme. Ce sont, disait-on, des philosophes restés à mi-chemin entre la religion et le déisme. Coleridge, dans une de ses boutades, définissait l'unitarianisme la pire espèce d'athéisme jointe à la pire espèce de calvinisme, comme deux ânes attachés ensemble par la queue. On peut trouver les protestants bien sévères pour des hommes dont le plus grand crime est d'être restés conséquents avec les principes de la Réforme, et qui me paraissent les fils très-légitimes de l'Église, qui ne veut pas les reconnaître. Dès qu'on repousse toute autorité extérieure, et qu'on s'en remet à la raison pour interpréter l'Écriture, il est naturel qu'on aille jusqu'au bout, toute limite est inconséquence et tyrannie. Rien ne sert de dire que l'unitarianisme sort de l'Évangile et n'est qu'une philosophie, car la prétention des unitaires, comme de toutes les sectes est d'être plus fidèles à l'Évangile que leurs adversaires, et personne n'a mieux indiqué que Channing la barrière insurmontable qui séparera toujours une communion chrétienne d'une école de philosophie.

C'est là un des traits originaux du caractère de Channing. D'ordinaire, quand on exalte la raison, et qu'on veut tout soumettre à sa loi, c'est dans une intention peu religieuse, et, en quelque façon, au profit de la philosophie; Channing, tout au contraire, est vraiment pieux, il a pour l'Évangile une vénération profonde; pour la sagesse humaine un respect modéré. C'est au nom de la raison qu'il proclame la supériorité du christianisme sur la philosophie. Suivant lui, la philosophie est une science incomplète, car, sur l'immortalité de l'âme, sur l'avenir de l'homme elle n'a que des doutes; et même, quand elle est spiritualiste, elle a grand'peine à ne pas se perdre dans le panthéisme. En outre, elle ne tient pas compte de l'histoire, c'est-à-dire de la vie même de l'humanité. Ce grand événement du christianisme lui échappe, et pourtant cette explosion d'une doctrine nouvelle, en contradiction avec toutes les idées et tous les intérêts du monde païen, ce renversement de l'ancienne morale, cette régénération du genre humain par la parole d'un homme, c'est un fait immense, sans précédent, et qui, s'il étonne la raison, cependant ne la dépasse point. Elle l'admet sans abdiquer, et il faut bien qu'elle l'admette, sous peine de renverser le fondement même de la certitude.

Qu'est-ce maintenant qu'une science de l'esprit humain, qui reste aveugle en face d'un tel flambeau, qui ne sait si elle admet ou rejette ces vérités, que, depuis dix-huit cents ans, les sociétés civilisées ont reçues volontairement comme base de croyance et comme loi morale? Évidemment elle ne satisfait pas la raison, elle est insuffisante, elle demande un complément. C'est la religion qui achève la philosophie,

non pas en apportant des solutions auxquelles l'homme ne peut atteindre, mais en nous éclairant intérieurement d'une lumière divine que la raison reconnaît, et qui, loin d'éclipser les vérités que nous apprennent la nature et l'expérience, les éclaire d'un jour plus pur. Le christianisme est par excellence la religion raisonnable. Dans deux petits traités, intitulés : *Preuves du Christianisme* (*Evidences of Christianity*) [1], qui s'adressent aux fidèles de toute communion, Channing a réuni avec une rare précision et un sens exquis les preuves naturelles de la religion, les arguments que la raison ne peut rejeter sans se nier elle-même. En les lisant, on sentira bien vite que l'Évangile, quelle que soit la croyance de celui qui s'y soumet, distinguera toujours un chrétien d'un philosophe ; tant qu'un homme fera de ce livre inspiré la règle de sa foi et de sa vie, il y aura une religion.

Y aura-t-il une Église? Ceci est plus douteux. Unité de croyance et liberté d'opinions sont deux termes difficilement conciliables. Mais cette question, qui a si cruellement tourmenté les premiers protestants, le triomphe de Bossuet, quand, dans sa logique impitoyable, il place ses adversaires entre la soumission absolue et ce système qui leur fait horreur, où il y aurait autant d'Églises que de têtes, cette question n'en est pas une pour Channing; il raisonne comme l'évêque de Meaux, sans s'effrayer de la conclusion. « Ce qui caractérise par-dessus tout l'unita-« rianisme, écrivait-il en 1831 à M. de Gérando, c'est « l'esprit de liberté et d'individualisme. Nous n'avons « ni credo, ni symbole établi. Chacun y pense par soi-

[1] Channing, *Traités religieux*, Paris 1857, p. 87.

« même, et diffère d'autrui, si bien que mes écrits « vous donneront mes opinions plutôt que les dogmes « d'une secte. » L'opinion de Channing choque au premier abord; en y réfléchissant, on voit qu'elle est logique. Bossuet et Channing, placés aux deux pôles opposés, raisonnent tous deux de façon invincible. Pour le premier, la vérité religieuse est au-dessus de la raison humaine, car c'est la vérité absolue que Dieu a portée sur la terre; l'Église en a le dépôt; qui n'est pas avec elle est nécessairement dans l'erreur. Channing, au contraire, a vu (et cette vue profonde a échappé à plus d'un protestant) que, dès qu'on admet le jugement individuel, la vérité religieuse change de caractère et rentre dans la classe de toutes les vérités humaines. Elle n'est plus extérieure, indépendante; tout au contraire, elle devient propre à chaque individu, suivant le degré et l'effort de son esprit. Sans doute ce n'est pas la raison qui crée la vérité, mais c'est elle qui la découvre; la vérité n'existe pour chacun de nous que dans la mesure de cette découverte. L'unité de croyance supposerait l'uniformité des intelligences, qui n'a jamais existé. Il ne faut donc pas poursuivre l'impossible. En religion comme en science, l'absolu nous échappe; notre mission, notre devoir, c'est de poursuivre la vérité suprême dans la mesure de nos forces, c'est de nous en approcher sans cesse; mais nous ne la posséderons que dans le ciel, car elle est Dieu même; des yeux mortels n'en pourraient supporter l'éclat.

On voit combien Channing est à l'aise avec ce grand problème de l'Église. La religion pour lui n'est pas un nom, une formule, un symbole, une secte, c'est l'esprit de vérité qui opère sous toutes les formes et dans toutes les communions. L'Église est univer-

selle, c'est la réunion de tous ceux qui étudient et pratiquent l'Évangile.

« Il y a, dit-il avec sa chaleur ordinaire, il y a une Église plus grande que toutes les Églises particulières quelle que soit leur étendue, c'est l'Église catholique ou universelle qui s'épand sur toute la terre, et ne fait qu'un avec l'Église céleste. Tous ceux qui suivent le Christ ne forment qu'un corps et qu'un troupeau ; c'est ce que Jésus nous enseigne dans le Nouveau Testament. Vous vous rappelez la ferveur de sa dernière prière : *Que tous ne fassent qu'un, comme lui et son père ne font qu'un.* Dans cette Église sont admis tous ceux qui participent à l'esprit du Christ. On ne vous demande pas : Qui vous a baptisés? quelle marque portez-vous? Si vous êtes baptisés par le Saint-Esprit, les larges portes de cette Église vous sont ouvertes. Là sont réunis ceux que des noms divers ont séparés ou séparent encore. On n'y entend pas parler d'Église grecque, romaine, anglaise, mais seulement de l'Église du Christ. Mes amis, ce n'est pas une union imaginaire. Quand l'Église parle ainsi, ce n'est pas une vaine rhétorique, c'est la vérité pure. Tous ceux qui ont part à la vertu du Christ sont essentiellement unis. Dans l'esprit qui les anime il y a une puissance d'union plus forte que tous les liens du monde. Séparés par les mers, il y a entre eux des sympathies énergiques et indestructibles. La voix nette et puissante d'un chrétien inspiré vole par toute la terre, et va dans un autre hémisphère faire vibrer les cordes d'un cœur ami. La parole d'un Fénelon, par exemple, touche des millions d'hommes épars dans le monde ; toutes ces âmes ne sont-elles pas d'une même Église? Je tressaille de joie au nom de saints qui ont vécu il y a bien des siècles. Le temps ne nous sépare pas. Je les vénère davantage à cause de leur ancienneté. Ne sommes-nous pas du même corps? Cette union n'est-elle pas quelque chose de réel? Venir ensemble dans un même édifice n'est pas ce qui fait une Église? Me voici dans un temple, je suis assez près d'un de mes semblables pour le toucher ; mais il n'y a entre nous nul sentiment commun ; cette vérité qui m'émeut intérieurement, il s'en rit comme d'un rêve et d'une chimère ; le désintéressement que j'honore, il l'appelle faiblesse ou folie. Que nous sommes loin l'un de

l'autre, quoiqu'en apparence si voisins! Nous appartenons chacun à un monde différent. Que je suis plus près de quelque homme généreux et pur qui vit sur l'autre continent, mais dont la parole a pénétré mon cœur, dont les vertus m'ont enflammé d'émulation, dont les saintes pensées s'offrent à mon esprit, pendant que je suis dans la maison de prière! C'est celui-là qui est de mon Église!

« Ne me dites pas que je m'abandonne à un rêve de l'imagination quand je dis que des chrétiens séparés par la distance, que tous les chrétiens et moi-même nous ne formons qu'un corps et qu'une Église aussi longtemps qu'un même amour, qu'une même piété possède nos cœurs. Rien de plus réel que cette union spirituelle. Il y a une grande Église qui embrasse tout; chrétien, j'appartiens à cette Église, personne ne m'en peut faire sortir. Vous pouvez bien m'exclure de votre Église romaine, de votre Église calviniste, de votre Église épiscopale à cause des défauts prétendus de mon symbole ou de ma secte, et je suis content de cette exclusion; mais je ne veux pas être détaché du grand corps du Christ. Qui donc me séparera d'hommes tels que Fénelon, et Pascal, et Borromée, de l'archevêque Leighton, de Jeremy Taylor, de John Howard? Qui rompra le lien spirituel qui m'unit à ces hommes? Est-ce que je ne les chéris pas? L'esprit qui s'exhale de leurs livres et de leur vie n'a-t-il pas pénétré mon âme? Ne sont-ils pas une portion de mon être? Ne suis-je pas différent de ce que j'aurais été si ces grands esprits n'avaient agi sur moi? Est-il au pouvoir d'un synode ou d'un conclave de m'en séparer? Je tiens à eux par la pensée et l'affection; est-ce qu'on supprime la pensée et l'amour par la bulle d'un pape ou l'excommunication d'un concile? L'âme brise dédaigneusement ces barrières, elle déchire ces toiles d'araignées, et se joint aux grands et aux bons. Si elle possède leur esprit, est-ce que les grands et les bons, vivants ou morts, la rejetteront parce qu'elle ne s'est pas enrôlée dans telle ou telle secte? Une âme pure a droit de cité dans l'univers entier. Elle appartient à l'Église, à la famille des âmes pures dans tous les mondes. La vertu n'est pas chose locale. Elle n'est pas respectable, parce qu'on est né dans telle ou telle communauté, mais parce que sa beauté propre est absolue et immortelle. Voilà le lien de

l'Église universelle. Personne ne peut être excommunié que par lui-même en tuant la piété dans son cœur. Toutes sentences d'exclusion sont vaines si nous ne brisons nous-mêmes ce lien de pureté qui nous unit à toutes les saintes âmes[1] ! »

Telles sont les doctrines de Channing; elles se réduisent à un principe : souveraineté absolue de la raison en fait de religion comme en tout le reste. Mais nous ne possédons encore que la moitié de l'homme; il nous reste à étudier le principe de sa morale et l'application qu'il en a faite aux questions sociales. Là il nous sera plus facile d'apprécier les grandes qualités de Channing, car nous ne trouverons plus de problème irritant. A l'esprit du plus hardi calviniste nous le verrons joindre toute la tendresse de cœur de Fénelon, son modèle; ce double caractère nous donne le secret de sa force et de son originalité.

Nous avons vu quelle est la théologie de Channing; tout y aboutit à la suprématie du jugement humain. Le docteur ne croit pas que l'homme en soit réduit à choisir entre l'indifférence de Montaigne et le désespoir de Pascal, jetant au pied de la croix la raison humiliée et vaincue. Pour lui, cette force dédaignée des dévots et des sceptiques est le don le plus grand que Dieu nous ait fait, c'est l'œuvre divine par excellence, c'est le secret de la création. S'il l'honore, ce n'est donc pas par orgueil, mais par piété; c'est qu'il est convaincu que la vérité est la fin de notre être, et qu'une seule route y mène : celle où nous guident, comme deux sœurs, la raison et la révélation. Toute doctrine qui attaque l'intelligence attaque Dieu et le

[1] Channing, *Traités religieux*, *l'Église*, p. 61.

christianisme : Dieu, qui nous a créés à son image, c'est-à-dire qui nous a faits raisonnables ; le christianisme qui n'a plus de base dès qu'au nom de la religion on condamne l'esprit humain à une incertitude invincible, et qu'on abandonne aux incrédules la seule clarté qui nous permet ici-bas de deviner le ciel. « Je me glorifie d'être chrétien, dit-il, parce que le « christianisme agrandit, fortifie, exalte ma raison. « Si je ne pouvais être chrétien qu'en renonçant à « mon jugement, je n'hésiterais pas dans mon choix. « Je suis prêt à sacrifier pour la religion mes biens, « mon honneur et ma vie. Mais je ne dois pas im- « moler à une croyance, quelle qu'elle soit, ce qui « m'élève au-dessus de la brute et me fait homme. « Renoncer à la plus haute faculté que Dieu nous ait « accordée, c'est commettre un sacrilége, c'est faire « violence à ce qu'il y a en nous de divin. Non, le « christianisme ne déclare pas la guerre à la raison ; « il est un avec elle, et lui a été donné comme un « guide et comme un ami. »

Quel sera le lien de tous ces esprits divers qui cherchent la vérité par des voies particulières et ne vont pas toujours du même pas ? Qui constituera cette Église universelle où l'on entre de tous côtés ? Qui réunira ces chrétiens que la croyance ne rapproche pas ? C'est en ce point que les idées de Channing sont dignes d'attention ; car on voit reparaître ce besoin d'unité qui est du fonds même de la nature humaine, et dont personne ne peut s'affranchir. L'unité, suivant Channing, n'est pas et ne peut pas être dans le dogme, puisque tous les hommes ne saisissent pas la vérité au même degré ; l'adoption d'un symbole commun couvre mais n'efface pas des différences insurmontables, les confessions n'ont jamais empêché le schisme,

parce qu'il est de l'essence de l'esprit humain d'être toujours en action et de ne point connaître de limites. Ce n'est donc point dans la possession de la vérité qu'il faut chercher l'unité, car nous n'en pouvons atteindre ici-bas cette vue entière qui seule serait la même pour tous. Dieu a mis le principe d'union, non dans l'esprit, mais dans le cœur de l'homme, c'est là seulement qu'on le trouvera. Ce principe est celui qui, suivant Jésus-Christ, résume la loi et les prophètes : c'est l'amour de Dieu et du prochain. Aimer, c'est notre œuvre commune. Le seul lien, la seule religion universelle, c'est l'amour. Quiconque est pénétré de la morale de l'Évangile et en fait la règle de sa vie, celui-là accomplit la loi, celui-là est un membre de la grande société chrétienne.

Ainsi l'homme a été créé pour rechercher la vérité, qu'il ne connaîtra tout entière que dans un monde meilleur, c'est pour cela qu'il a reçu une intelligence que rien n'arrête et que rien ne lasse. Mais en outre, Dieu a fait l'homme sociable; et comme il a voulu que toutes les créatures, s'appuyant l'une sur l'autre, se servissent mutuellement de soutien, il a mis dans nos âmes cette force de sympathie qui tient unie la société, malgré la différence des vues, l'opposition des intérêts et l'égoïsme des passions. Ce principe de la société humaine, l'amour, est aussi le principe de l'Église, qui n'est qu'une société plus parfaite, où nos sentiments naturels trouvent une plus complète satisfaction. En ces deux sociétés, ce qui réunit, ce n'est point l'unité de doctrine, unité impossible (en politique du moins, nous en avons fait la cruelle expérience), c'est la sympathie, c'est l'amour mutuel. En religion pas plus qu'en tout le reste, il ne faut donc pas exiger qu'on pense et qu'on raisonne de même; la

diversité des esprits est sans doute dans les desseins de la Providence, mais il faut demander à tous les hommes d'aimer Dieu et leurs semblables, puisqu'une main divine a gravé ce sentiment dans tous les cœurs. Là, et là seulement est le principe d'union si vainement cherché ailleurs. En somme, liberté absolue de la pensée, et charité inépuisable, ce sont les deux besoins suprêmes de l'homme et du chrétien. La perfection, c'est de donner pleine carrière à notre raison et d'aimer Dieu et nos frères d'une tendresse infinie. Tel est le système complet de Channing, système qui, à ne l'envisager que comme philosophie, ne manque certes ni de simplicité ni de grandeur.

Channing, on ne peut lui refuser cette justice, a été toute sa vie le parfait modèle des doctrines qu'il a défendues ; en lui rien d'un sectaire, point d'orgueil, point de fiel, rien de ce dédain superbe qui, à bout de raisonnement, maudit et damne ses adversaires ; s'il ne comprend pas toutes les opinions, du moins il les excuse toutes, et il est chrétien jusqu'à ce point d'aimer ceux mêmes qui ne pensent pas comme lui. Chose singulière, c'est surtout à l'endroit des catholiques que perce sa sympathie. Tandis que les communautés évangéliques, parmi leurs divisions, sont toujours d'accord pour traiter en ennemi commun cette Église dont la durée semble un démenti et comme un défi constant jeté à la Réforme, Channing n'a pas assez d'éloges pour cette puissante communion dont il repousse le symbole, mais dont il ne peut trop admirer la prodigieuse charité. Son idéal, c'est Fénelon, auquel on l'a souvent et heureusement comparé. De l'archevêque de Cambrai il ferait volontiers un unitaire, comme les quakers en ont voulu faire un des leurs, et il est remarquable que ce sont

les deux Eglises les plus éloignées du catholicisme par le dogme, l'une donnant tout à l'illumination intérieure, l'autre soumettant tout à la raison, qui toutes deux ont fait de la charité la seule base d'union, et sur ce terrain ont tendu aux catholiques une main amie, que le calvinisme leur a toujours dédaigneusement refusée.

Les lignes suivantes, écrites à propos d'une traduction de Fénelon, et qui ont pour la France un intérêt particulier, frapperont certainement quiconque sait comment en Amérique et en Angleterre des pasteurs éclairés et quelquefois même des hommes d'État considérables parlent de la Babylone moderne et de la grande prostituée. Pour venir d'un Samaritain et presque d'un infidèle, la leçon n'en est pas moins belle, et mériterait de n'être pas perdue.

« Ce livre est pour nous le bienvenu, puisqu'il est l'œuvre d'une âme si pure et si heureusement douée. Ajoutons que nous ne l'en aimons pas moins parce qu'il vient d'un catholique. Peut-être l'en estimons-nous davantage, car nous voudrions que le protestantisme devînt plus sage et plus tolérant, et nous ne connaissons pas de meilleure leçon que l'exemple de Fénelon : il suffit d'un tel homme pour que notre charité embrasse le corps tout entier auquel il appartient. Sa vertu est assez grande pour défendre toute son Église contre cette réprobation sans mesure et sans distinction dont le zèle protestant l'a trop souvent frappée. Quand on pense que l'Église catholique compte dans ses rangs plus de cent millions d'âmes, c'est-à-dire plus probablement que la réunion de toutes les autres communions chrétiennes, on doit trembler à l'idée de la proscription qui a été souvent prononcée contre cette immense portion de l'humanité. Il est temps que plus grande justice soit faite à cette antique communauté, si largement répandue sur la terre. L'Église catholique a produit quelques-uns des plus grands et des plus excellents hommes qui aient jamais vécu, c'est une preuve suffisante qu'elle possède tous

les moyens de salut. A entendre le ton de mépris dont on en parle quelquefois, qui soupçonnerait que Charlemagne, Alfred, Michel-Ange, Raphaël, le Tasse, Bossuet, Pascal, Descartes étaient des catholiques? Quelques-uns des plus grands noms dans les arts et dans la guerre, sur le trône ou dans la chaire, ont été portés par des catholiques.

« Pour ne parler que de notre temps, est-ce que la métropole de la Nouvelle-Angleterre n'a pas vu un sublime modèle de vertu chrétienne dans un évêque catholique? Qui, parmi nos maîtres en religion, oserait se comparer au pieux Cheverus? Cet homme de bien, que ses vertus et ses talents ont porté à de hautes dignités dans l'Église et dans l'État, et qui a reçu dans sa patrie le double honneur de l'archiépiscopat et de la pairie, il a vécu au milieu de nous, dévouant ses jours, ses nuits et tout son cœur au service d'une communauté pauvre et sans éducation. Nous l'avons vu décliner la société des gens éclairés et polis pour rester l'ami des ignorants et de ceux qui n'avaient pas d'amis, laissant pour les plus misérables cabanes les cercles de la vie élégante qu'il eût embellis, portant avec la tendresse d'un père les peines et les maux de sa nombreuse famille, se chargeant tout ensemble de ses intérêts temporels et spirituels, sans jamais montrer, même par le plus faible indice, qu'il sentît sa belle âme dégradée par ces fonctions si humbles en apparence. Cet excellent homme, tout entier à son œuvre de miséricorde, nous l'avons vu dans nos rues, par le soleil le plus brûlant de l'été ou parmi les plus rudes assauts de l'hiver, marchant comme si la force de la charité l'armait contre les éléments. Il nous a laissés, mais nous ne l'oublions pas. Il jouit parmi nous de ce qui, pour un tel homme, est plus cher que la renommée : son nom est béni là où les grands du monde sont inconnus. On ne parle de lui qu'avec des bénédictions et des larmes, on soupire après son retour dans plus d'un séjour de douleur et de besoin, comment pouvons-nous fermer nos cœurs à cette preuve de la puissance qu'a la religion catholique de former de grands hommes et des hommes de bien. »

Maintenant qu'en Channing nous connaissons le théologien, il nous sera facile de comprendre ses

idées politiques et sociales; elles sortent toutes des deux vérités religieuses qu'il a proclamées. Channing n'est pas de ceux qui séparent la religion de la politique et de la vie, ni de ceux qui placent les intérêts du monde et les intérêts du ciel, les vérités divines et les vérités humaines sur deux lignes parallèles qui ne se rencontrent jamais; la religion n'étant pour lui que la perfection de la raison et du sentiment, cette raison plus achevée, cette sympathie plus ardente et mieux dirigée, embrassent tous les rapports humains. Le christianisme prend l'homme tout entier; il n'est pas une pensée, pas une action qui ne doive être chrétienne. Tous les grands problèmes du jour, éducation, perfectionnement moral, élévation des classes laborieuses, tempérance, paix universelle, abolition de l'esclavage, droits politiques, meilleure forme du gouvernement, tout, pour Channing, se ramène à ses deux principes : amour religieux des hommes, respect religieux de leur liberté. Aussi dans cette étude porte-t-il une chaleur extrême; ce n'est pas un sage qui examine froidement un théorème indifférent, c'est un missionnaire qui remplit une œuvre sainte, et que dévore la plus noble et la plus ardente des passions.

Dans son amour de l'humanité, Channing est bien de son siècle. Il en a toute la générosité et peut-être aussi les illusions. Qu'on dise ce qu'on voudra de notre temps, et que, suivant l'usage, on nous écrase avec la vertu, la piété, l'esprit de nos ancêtres, il n'en est pas moins vrai qu'au travers de toutes nos agitations et de toutes nos erreurs, au fond même des événements les plus déplorables, il y a un sentiment qui jamais n'a paru sur la terre avec autant de vivacité. Ce sentiment, qui est celui de la chrétienté tout

entière, c'est la philanthropie, l'amour de tout ce qui souffre et de tout ce qui est opprimé, la protection de l'enfance, de la vieillesse, de la misère, de la faiblesse, et même du repentir, un désir sincère d'élever la condition du pauvre et de l'ignorant. Philanthropie, c'est la devise et ce sera l'honneur de notre âge. Pour Channing, la philanthropie est une passion, mais avec un caractère particulier qui la rend tout à la fois plus grande et plus respectable. Chez lui ce n'est pas entraînement, sympathie involontaire, sensibilité physique, c'est l'accomplissement d'un devoir imposé par Dieu même, et qui est une des fins de la création. En un mot, son amour des hommes, c'est la charité de l'Évangile.

Channing est aussi resté chrétien en un point où notre siècle s'est séparé de la pensée chrétienne pour retourner aux idées de l'antiquité, par un égarement fatal à la liberté. Il pousse au plus haut degré le respect de l'individu; ce n'est pas l'humanité, c'est-à-dire une abstraction, c'est l'homme qu'il aime, et dont il rappelle sans cesse la valeur et la dignité méconnues. Trop souvent, et c'est l'erreur constante des socialistes et des despotes, on imagine un intérêt général qu'on obtient par le sacrifice des droits particuliers; Channing répète sans se lasser que l'homme n'est pas fait pour la société ni le citoyen pour l'État, mais que tout au contraire État et société n'existent que pour la garantie des droits de l'individu. L'homme n'est pas un ressort de machine qui n'a de valeur que par sa place et sa fonction dans l'ensemble; ce n'est pas un moyen, mais un but. Sa fin est en lui-même et non pas dans la société. Ce n'est pas la première fois sans doute qu'on a proclamé ces saines idées et défendu les droits naturels, mais je ne sais si jamais

personne a été aussi loin que Channing, car personne n'a eu, je crois, une conviction plus profonde de la grandeur originelle de l'homme, un sentiment plus vif de ce qu'il y a en nous de divin. Il ne faut pas s'y tromper : ce qui rend l'individu sacré pour le reste du monde, ce qui fait sa liberté et son droit, c'est la pensée, c'est l'âme, c'est cette essence supérieure qui donne au vase le plus fragile un prix infini. Pour respecter et pour aimer son semblable, il faut voir en lui un être immortel. Le matérialisme n'est pas seulement une erreur religieuse, c'est une erreur sociale, c'est la négation du droit; en même temps qu'il dégrade l'homme intérieur, il prépare son asservissement, et le livre sans défense, esclave à un maître, citoyen à un tyran.

C'est surtout pour attaquer l'esclavage que Channing a usé avec puissance de cet invincible argument. On a combattu la servitude par des raisons de toute espèce, la misère du nègre, par exemple, et la cherté de son travail; mais il a été facile de répondre qu'aux États-Unis l'esclave était mieux nourri, mieux vêtu, mieux soigné que le paysan irlandais, et que la cherté de la main-d'œuvre ne signifiait rien dans un pays comme la Caroline et la Louisiane, où le blanc meurt de la fièvre, tandis que le noir cultive avec une parfaite sécurité. C'est sur l'utilité qu'on avait fondé le droit de l'esclave; c'est au nom de l'utilité, de l'intérêt social, de la suprématie de l'État, grands mots qui couvrent tant d'excès, qu'on lui a contesté et refusé la liberté; mais ce qu'on n'a jamais touché, ce qu'on ne touchera jamais, c'est la base inébranlable sur laquelle Channing pose les droits naturels de l'individu; c'est pour ainsi dire entre les mains de Dieu qu'il place la liberté de l'homme, et il y a dans ses

paroles un tel enthousiasme pour la justice, une passion si vertueuse, une majesté si douce, qu'on se sent entraîné malgré soi par cette éloquence qui parle au cœur plus qu'à l'esprit; on aime l'orateur plus encore qu'on ne l'estime.

« Devant Dieu et devant la justice, l'homme ne peut pas être une propriété, parce qu'il est un être raisonnable, moral, immortel, parce qu'il a été créé à l'image de Dieu, de Dieu dont il est l'enfant dans le sens le plus élevé du mot, parce qu'il a été créé pour développer des facultés divines, et pour se gouverner lui-même suivant une loi suprême, écrite dans son cœur et que la parole de Dieu a une seconde fois promulguée. Toute sa nature défend qu'on s'en saisisse comme d'une chose. C'est insulter son créateur, c'est porter un coup fatal à la société. Dans tout être humain Dieu a mis un souffle immortel, plus précieux que toute la création. Il n'y a pas de langage ni de la terre ni du ciel qui puisse exagérer la valeur d'un homme. Qu'importe l'obscurité de sa condition! La pensée, la raison, la conscience, la vertu, la charité, une destinée immortelle, une liaison morale avec Dieu, voilà des attributs de notre commune humanité devant lesquels toute distinction extérieure est insignifiante, et qui rendent toute créature infiniment chère à son auteur. Qu'importe l'ignorance de l'individu? Sa perfectibilité l'allie aux plus instruits de son espèce, et met à sa portée la science et le bonheur des sphères plus élevées. Tout homme a en soi le germe de la plus grande idée de l'univers, l'idée de Dieu, et développer cette idée est la fin de son existence. Tout homme a dans son cœur les éléments de cette loi divine, immortelle, à laquelle obéit toute la création; il a l'idée de devoir, et la vie lui a été donnée pour développer, respecter, pratiquer cette idée. Tout homme sait ce que signifie le mot : vérité; c'est, il le voit quoiqu'à travers un nuage, le grand objet de l'intelligence divine comme de l'intelligence créée, et il est capable d'acquérir de la vérité une connaissance qui grandit chaque jour. Tout homme a des affections faites pour se purifier et s'étendre en un sublime amour. Tout homme a l'idée du bonheur, et une soif de félicité

que rien ne peut étancher. Telle est notre nature. Partout où nous voyons un homme, nous voyons un possesseur de ces grandes facultés. Est-ce que Dieu a fait un être de cette espèce pour qu'un autre en dispose comme d'un arbre ou d'un animal? N'est-il pas évident que l'homme a été fait pour exercer, développer, améliorer son énergie, qu'il a été créé pour le bien moral, pour le bien spirituel? Quelle injure pour lui, quelle offense au Créateur quand on le force et qu'on le brise pour en faire un instrument des jouissances d'autrui.

« Quoi donc! posséder un être immortel créé pour connaître et adorer Dieu, destiné à survivre au soleil et aux astres! Asservir à nos besoins les plus bas un être fait pour la vérité et la vertu! Convertir en un instrument brutal toute cette nature intelligente, qu'illumine, comme un rayon, l'idée du devoir, et qui est une plus noble image de Dieu que le monde tout entier! Non; tout peut être possédé dans l'univers; mais un être moral, raisonnable ne peut jamais être une chose. Le soleil et les étoiles peuvent être possédés, mais non pas la dernière des intelligences. Touchez à tout hormis cela. Ne mettez pas la main sur cette créature à qui un père céleste a donné la raison. Le monde spirituel tout entier vous crie : Arrêtez! Les intelligences les plus élevées reconnaissent leur propre nature et leur droit dans le plus humble des hommes. Au nom de cet esprit inestimable, de cet esprit immortel qui demeure en lui, au nom de cette image de Dieu qu'il porte en sa personne, ne l'écrasez pas dans la poussière, ne le confondez pas avec la brute! [1] »

On ne doit pas s'étonner qu'avec ce profond respect de la nature humaine, ce sentiment de la grandeur originelle de l'individu, Channing se soit occupé, toute sa vie, de l'éducation et du perfectionnement des classes ouvrières. Ses écrits les plus intéressants sont peut-être les lectures publiques qu'il fit à Boston en 1838, et qui ont pour objet l'éducation qu'on se donne à soi-même (*self culture*) et l'e-

[1] Channing, l'*Esclavage*, Paris, 1855, p. 22-26.

lévation des travailleurs[1]. Quand on lit ces discours, faits pour des ouvriers, et dans lesquels la plus haute raison est jointe au plus noble langage; quand on sait que le succès en fut immense aux États-Unis et en Angleterre, et qu'encore aujourd'hui c'est une lecture favorite dans plus d'un atelier, on comprend alors ce qu'il y a de solide dans la race saxonne, et on la juge tout autrement que les voyageurs, qui n'en ont vu que la rude écorce. Qu'on ouvre, par exemple, la collection que vient de publier M. Everett, et dans laquelle il a réuni les discours qu'il a prononcés depuis quarante ans; quand on aura vu avec quelle fermeté il parle aux moindres citoyens de leurs devoirs, du respect et des conditions de la liberté, on sentira qu'il est quelque chose de plus remarquable encore qu'une si noble éloquence, c'est le peuple qui l'écoute et qui l'applaudit.

Channing veut relever les classes ouvrières, mais c'est un réformateur chrétien, le chemin qu'il suit n'est pas celui du socialisme, il ne promet pas un labeur attrayant; suivant lui, c'est un effet de la bonté divine de nous avoir placés dans un monde où le travail seul nous conserve la vie. La sujétion aux lois physiques, l'aiguillon du froid et de la faim, la lutte incessante contre la nature, c'est ce qui fait la grandeur de l'homme; un monde où les besoins seraient prévenus ferait une race méprisable. C'est la résistance, c'est l'effort qui donne à l'individu la volonté sans quoi il n'est rien. Le travail est l'école du caractère. Sans doute la souffrance et le besoin sont de rudes professeurs, mais ces maîtres sévères font une œuvre que jamais n'exé-

[1] Channing, *Œuvres sociales*, Paris, 1854, p. 75.

cutera pour nous l'ami le plus tendre et le plus indulgent. Le travail n'est pas seulement l'outil puissant qui donne à la terre sa fécondité et sa beauté, qui soumet l'Océan, qui asservit à nos besoins la matière mille fois transformée; c'est lui qui donne l'activité, le courage, la patience, la persévérance, la volonté. Malheur à qui n'a point appris à travailler ! C'est une pauvre créature qui ne se connaît point; les jouissances mêmes dont elle s'attribue le monopole lui échappent. Le plaisir et le repos doivent tout leur charme à la peine, il n'y a pas de fatigue plus grande que l'oisiveté de celui qui ne sait pas user de son esprit.

Ce n'est donc pas en renonçant au travail que les ouvriers s'élèveront; ce n'est pas davantage en changeant de rang, en devenant un pouvoir politique, par exemple, en réunissant leurs votes de façon à triompher des riches, à forcer le gouvernement de servir un intérêt particulier. Channing n'attend que des malheurs certains pour l'individu et pour le pays de tout régime où l'on sacrifie une classe de la société. D'ailleurs il sait trop bien qu'en toutes ces agitations le peuple ne fait jamais que servir des passions et des vues égoïstes, toujours instrument et toujours dupe. En homme qui voit de près la démocratie et qui aime sincèrement la liberté, ce qui l'inquiète n'est pas de donner au peuple le pouvoir, comme une arme qui éclatera dans ses mains, c'est de l'instruire, d'éclairer son esprit, de substituer la réflexion à la passion, de lui apprendre à se respecter et à ne plus servir ces factieux qui l'égarent et fondent leur pouvoir sur ses erreurs et ses souffrances. Channing a, du reste, peu de foi dans les Constitutions, il attend beaucoup de cette vérité,

qui, dit-il, deviendra bientôt évidente : c'est qu'on a singulièrement exagéré l'importance du gouvernement, et qu'il y a des moyens bien plus efficaces pour procurer la prospérité des nations. Il n'est pas de ceux qui déifient les institutions politiques; ce n'est ni d'un mécanisme ni d'un individu qu'il attend le bonheur d'un pays. La source en est plus profonde et plus sûre, c'est en soi-même que chacun la trouvera.

Ainsi ce n'est pas d'un changement de condition que Channing attend l'élévation des classes laborieuses ; ce n'est pas davantage d'une organisation qui les porte au premier rang dans l'État. Pour l'homme du peuple qui veut grandir, il n'est qu'un secret, le même pour toutes les conditions, le seul qui mène à la véritable égalité : c'est l'élévation morale. Dieu n'a pas mis la grandeur et la félicité dans des choses extérieures, qui sont nécessairement le monopole du petit nombre, comme la richesse et les emplois; c'est en soi-même que l'homme doit chercher la puissance et le bonheur; qu'il les demande à l'amour du devoir, à l'énergie de la volonté, à la culture de l'esprit. Ces vertus, l'ouvrier le plus misérable y peut atteindre en fortifiant sa pensée par la réflexion et la lecture, en fortifiant son caractère par le goût du travail et la pratique du bien. Qu'il entre dans cette voie féconde, il y trouvera la paix de l'âme, le sentiment de sa force et de sa dignité, qui manque souvent au riche, et, avec son bien propre, celui de la société.

« Quand je considère, dit-il, la puissance de l'esprit, je ne me laisse pas décourager par cette objection que l'ouvrier, si on le pousse à user son temps et son énergie pour élever sa

pensée, mourra de faim et appauvrira le pays. La plus grande force de l'univers, c'est l'esprit. C'est lui qui a créé les cieux et la terre; c'est lui qui a changé le désert en un sol fécond, et qui a réuni les contrées les plus éloignées en servant leurs mutuels besoins. Ce n'est pas la force brutale, l'effort matériel qui fait la puissance de l'homme dans le monde, c'est l'art, l'habileté, l'énergie morale et intellectuelle. C'est l'esprit qui a conquis la matière. Craindre que développer l'intelligence d'un peuple soit l'appauvrir et l'affamer, c'est avoir peur d'une ombre. Je pense, au contraire, qu'avec l'accroissement de la puissance intellectuelle et morale d'un peuple sa puissance productive grandira, que l'industrie deviendra plus efficace, qu'une plus sage économie accroîtra la richesse, qu'on découvrira dans l'art et la nature des ressources qu'on n'a pas encore imaginées. Je crois que les moyens d'existence sont d'autant plus aisés qu'un peuple devient plus éclairé, plus résolu, plus juste, et qu'il se respecte davantage. On peut mesurer les forces de la nature et celles du corps, mais non pas prédire les résultats d'un accroissement dans l'énergie de l'esprit. Un peuple qui en serait là briserait des obstacles réputés invincibles, et en ferait des instruments. C'est l'intérieur qui donne la forme aux choses extérieures. La puissance d'une nation est dans son esprit, et cet esprit, si on le fortifie, si on l'agrandit, mettra la nature en harmonie avec lui-même, et créera le monde qui lui convient. »

Il m'est impossible de suivre plus longtemps Channing dans le développement de ces idées, qui ont soutenu toute sa vie, et dont la vivacité fera peut-être sourire des gens moins confiants dans l'avenir de l'humanité; mais qu'on le lise, et je suis convaincu qu'on cédera, malgré soi, à l'influence pénétrante de cette âme pure, de ce cœur honnête, de cette raison hardie qu'aucun problème n'effraye, et qui les résout souvent avec tant de nouveauté et de bonheur. Ses écrits produisent un effet singulier. On sent qu'on a devant soi un homme qui ne fait pas métier d'écrire

ou de prêcher, qui ne poursuit ni la gloire littéraire, ni l'influence religieuse, ni l'autorité politique, mais qui tient à se faire une idée juste de toutes choses, parce que chez lui la pensée est toujours le principe et la règle de l'action. On comprend alors la puissance de ses écrits, la force de son exemple, la grandeur morale de cette vie toute consacrée au culte de la vérité.

Du reste, jamais existence ne fut plus belle ni plus douce, Channing a été la preuve vivante d'une doctrine qu'il a souvent défendue, c'est que le ciel est en nous, et que le plus sage est aussi le plus heureux. « Je trouve, écrivait-il en 1826, que la vie est un bien-« fait dont la valeur croît chaque jour. Je n'ai pas « trouvé que ce fût une liqueur qui petille et brille à la « surface, mais qui devient insipide quand on la boit. De « fait, je n'aime pas cette vieille comparaison. La vie « n'est pas une coupe qu'on emplit au fleuve du temps. « Elle est elle-même un fleuve ; et quoique à sa nais-« sance elle jaillisse et murmure plus gaiement qu'elle « ne fera plus tard, cependant elle est destinée, en « avançant, à couler parmi des régions plus belles, à « orner ses rives d'une verdure plus riche et d'une « plus abondante moisson. Ne dites pas que ces es-« pérances sont trompées. Je crois qu'il y a une « foule d'individus qui n'ont pas trouvé leur en-« fance et leur jeunesse aussi heureuses que leurs « dernières années. » Et, peu de temps avant sa mort, il écrivait les lignes suivantes, où se peint dans toute sa sérénité sa confiance en la raison et en Dieu : « La vie est réellement une bénédiction pour « nous. Quel monde serait le nôtre si je pouvais voir « les autres aussi heureux que nous ! Oui, malgré « l'obscurité qui l'enveloppe, ce monde est bon.

« *Plus je vis, et plus je vois la lumière qui perce au tra-*
« *vers des nuages. Je suis sûr que le soleil est là-haut !* »

Ai-je eu tort d'appeler l'attention sur cette belle et bonne nature, et de croire qu'en France on éprouverait pour Channing quelque chose de la sympathie qui lui a conquis tant de partisans dans les deux mondes? Je ne sais, mais je crois n'avoir point cédé à un entraînement irréfléchi quand je vois qu'un ennemi déclaré des unitaires, un esprit chagrin, revenu dans sa vieillesse de l'enthousiasme et de l'admiration, Coleridge, n'avait pu se défendre de l'influence de Channing. « C'est, disait-il, un philosophe dans « toutes les acceptions possibles du mot. Il a l'amour « de la science et la science de l'amour, » jeu de mots plus profond que bizarre, et qui rend bien la douce et vive physionomie de cet homme de bien, qui, toute sa vie, consumé d'un même sentiment et d'une même idée, chercha la justice et la vérité de toutes les forces de son esprit, et aima Dieu et l'homme de toutes les forces de son cœur.

Juillet 1852.

VIE DE CHANNING.

Le nom de Channing commence à se répandre en France, et depuis quelques années le pieux et libéral Américain a conquis chez nous plus d'un lecteur et plus d'un disciple. Aussi accueillera-t-on, je pense, avec faveur le nouvel ouvrage qui vient de paraître sous le titre de *Channing, sa vie et sa doctrine*[1]. Dans une préface qui n'a que le défaut d'être trop courte, car personne ne pouvait mieux parler de Channing et de son biographe, M. de Rémusat nous apprend que le livre qu'il présente au public a été écrit en français par une dame anglaise qui ne veut ni qu'on la nomme ni qu'on la loue. Qu'une étrangère soit l'auteur de ce travail, où les pensées les plus sérieuses sont exprimées dans un langage excellent, il eût été difficile de le supposer; mais peut-être eût-on reconnu la main d'une femme dans certaines pages où l'on nous fait pénétrer dans l'âme de Channing pour nous en dévoiler toute la tendresse et toute la beauté.

L'auteur, quel qu'il soit, a raison de repousser toute louange littéraire; car la seule gloire qu'il ambitionne, c'est de propager une doctrine vivifiante, s'il a fait un bon livre, c'est en s'oubliant lui-même pour ne songer qu'à son héros. Il admire, il aime Channing, et ne pense qu'à communiquer

[1] Paris, 1857, in-8.

aux autres son admiration. C'est ainsi du reste que se font les bons livres; ce sont ceux où nous mettons notre âme; ceux où le public charmé trouve non pas du bel esprit, mais d'énergiques convictions. Cette vie de Channing est une œuvre pieuse, où l'on n'a pensé qu'à défendre de grandes et saintes idées, c'est cette simplicité même qui en fera le succès.

Je ne crois pas que dans notre siècle il y ait de figure plus aimable ni plus respectable que celle de Channing. Sa vie est tout d'une pièce, c'est celle d'un chrétien dont l'esprit est actif, la foi ardente, le cœur généreux; Channing raisonne sa croyance et règle sa vie sur ce qu'il croit. Il y a beaucoup de chrétiens aujourd'hui, mais il y en a peu de cette façon. On est chrétien à ses heures, à l'église, au sermon, ce qui n'empêche pas qu'en d'autres moments on soit homme du monde, agioteur, ambitieux, égoïste; Channing est chrétien partout et toujours. Comme l'Évangile est pour lui la perfection de la raison, c'est de ce divin livre qu'il tire la règle de toute sa vie, c'est là qu'il va chercher la solution de tous les problèmes qui troublent aujourd'hui les États et les sociétés.

Voilà ce qui fait l'originalité et l'excellence de ce moraliste excellent. Quand on en veut faire un théologien, on s'étonne de ne pas trouver chez lui ces beaux et savants systèmes qui amusent un siècle et ne lui apprennent rien; mais Channing se soucie peu de la théologie; il cache ce qu'il sait avec autant de soin que d'autres l'étalent; suivant sa propre expression, il ne veut être qu'un philanthrope chrétien. Ce n'est pas une théorie qu'il a trouvée dans l'Évangile, c'est une vie nouvelle, une vie qui doit régénérer l'homme et la société.

Qu'est-ce qui constitue la vie chrétienne? C'est la

réalité de la vie spirituelle, c'est la sainteté de l'individu. Channing croit sincèrement que notre existence terrestre est une épreuve, et que Jésus-Christ est venu sauver chaque âme en particulier; ce sont là les deux vérités, les deux maximes qui le guident dans sa conduite et dans ses écrits. C'est avec cette double loi qu'il juge toutes les questions morales et politiques et qu'il les décide avec une justesse merveilleuse.

Les idées de Channing sont le contre-pied de celles qui règnent aujourd'hui; nous subordonnons volontiers l'individu à l'Église, à la société, à l'État. Tout au contraire, en religion, comme en morale, comme en politique, Channing ramène tout à l'individu et en fait la pierre angulaire de l'édifice. L'Église, l'État, la société sont pour lui des abstractions qui n'ont pas d'existence personnelle; leur perfection n'est que celle des individus qui les composent. C'est pour chacun de nous que le monde a été créé, c'est pour chacun de nous que le Christ a apporté l'Évangile. La science suprême, c'est donc de perfectionner l'individu, c'est-à-dire l'âme humaine, et de lui assurer le plein développement de toutes ses facultés.

Si la société la plus parfaite est celle où chaque individu a le plus d'énergie intellectuelle et morale, c'est évidemment celle où règne le plus de liberté. Tout ce qui arrête l'essor de notre âme, tout ce qui affaiblit notre responsabilité, est un mal moral et un danger politique. Voilà ce que Channing a mieux senti et mieux dit que personne; qu'on lise par exemple cette lettre écrite il y a vingt ans et qui semble datée d'hier :

« Si je devais décrire en peu de mots l'État ou le pays

qui me semble le plus beau, je dirais que c'est celui où la nature humaine a son plus libre et son plus parfait développement. Le pays le plus heureux et le plus grand, c'est celui dont les institutions et l'esprit permettent à chacun le libre usage de ses forces et de ses affections. Le pays le plus heureux est celui où il y a le plus d'intelligence, le plus de liberté pour la pensée, le plus de dévouement et d'amour, le plus d'imagination et de goût, le plus d'industrie et d'énergie, le plus de vertu privée, le plus de conscience et de piété. Les richesses ne sont estimables que lorsqu'elles représentent un énergique emploi des forces humaines, elles n'ont de prix que lorsqu'elles aident à grandir nos facultés et nos affections. L'homme, l'individu, est le seul titre de gloire d'un pays, et c'est l'amélioration, le développement de l'individu qui est le véritable intérêt de l'État.

« ..... Dire que c'est la vertu qui fait le bonheur d un peuple n'est point une idée neuve, je le sais; mais le moment approche où l'on sentira cette vérité comme on ne l'a point fait jusqu'ici. Un esprit nouveau s'éveille en Europe; il y a partout un vaste ébranlement, la société demande une autre organisation; des forces morales peuvent seules soutenir les institutions du vieux monde. Les moyens surannés par lesquels on imposait l'ordre, je veux dire la force militaire, les religions d'État, l'éclat et le faste des cours, ont perdu une bonne part de leur efficacité, et cela non point par des causes temporaires, mais par le progrès même de l'esprit humain... La superstition et l'ignorance ne peuvent plus servir à réprimer les masses. Il faut y substituer une religion plus pure, une moralité plus élevée, sinon, l'avenir du monde est bien sombre. Il est certain que les gouvernements sont affaiblis; ils ont perdu la confiance des gouvernés; le peuple est plus intelligent et plus uni, et à moins que des principes d'ordre ne remplacent la force extérieure, à moins que les gouvernements ne se réforment eux-mêmes en réformant la société, nous pouvons nous croire à la veille de toutes les horreurs d'une époque révolutionnaire.

« Il se peut que ces réflexions soient fondées sur une connaissance imparfaite de l'état du monde; mais je ne puis douter que nous ne traversions un temps d'épreuve, d'où sor-

tira avec plus de force cette vérité : que la justice seule fait la stabilité des gouvernements, que la prospérité des peuples a sa source dans l'amélioration morale, dans une religion pure et éclairée, et dans un esprit d'amour qui pénètre la nation tout entière et qui embrasse l'humanité [1]. »

Le grand mérite de cette biographie de Channing, c'est qu'elle met en pleine lumière les principes que le moraliste a mieux établis que personne et qu'il a suivis dans leurs applications les plus délicates. Channing n'est pas un philosophe de profession, il n'a point construit un système de toutes pièces, ni inventé une langue nouvelle, mais, à la façon de Socrate, il a pris une vérité première, une idée féconde, qui est pour lui la clef de la vie humaine, et qui lui sert à résoudre tous les problèmes sociaux. Cette idée, c'est l'accord, je dirais presque l'identité du christianisme, de la morale et de la politique. Ces trois doctrines ont un même fondement et un même objet; toutes trois supposent que l'homme est un être intelligent, libre, responsable, immortel; toutes trois se proposent ou doivent se proposer l'amélioration, la perfection de l'individu. Quand elles s'éloignent de cette vérité, elles s'égarent et sont un fléau; quand elles s'y tiennent, elles font la grandeur des sociétés.

Bien avant qu'on s'occupât de socialisme en Europe, Channing avait vu poindre à l'horizon cette doctrine funeste, et il avait indiqué le remède. Tout ce qu'on a essayé depuis, il l'avait blâmé comme impuissant. Offrir aux masses le bien-être par des institutions sociales, par de grands travaux, par un violent essor donné aux fabriques, ou bien comprimer

[1] *Channing, sa vie et sa doctrine*, p. 274.

les mauvaises passions de la foule par un gouvernement fort et par des baïonnettes, tout cela pour Channing c'est élever une digue que le flot emportera dans un jour d'orage. Son système à lui, c'est de s'adresser à l'individu, c'est de lui apprendre à se connaître et à se respecter, c'est de l'amener à étancher dans l'Évangile cette soif qui le dévore, et que les jouissances matérielles ne feront jamais qu'irriter. C'est par l'éducation qu'il veut sauver l'avenir. « Je suis un niveleur, disait-il, mais je vou-« drais accomplir ma mission en élevant ceux qui « sont au dernier rang, en tirant les classes labo-« rieuses de leur abaissement. Toutes les institutions « sociales sont défectueuses, quand elles ne tendent « pas à élever les dernières classes au niveau des « classes supérieures par l'intelligence et le senti-« ment. »

Cette élévation personnelle que Channing a recommandée au peuple dans d'admirables discours, il sentait qu'elle n'était possible que par le libre effort de l'individu. C'est de l'homme qu'il attendait tout; aussi personne n'a-t-il combattu avec plus d'éloquence l'hérésie des temps modernes, cette toute-puissance de l'État, qui substitue le mécanisme de l'administration à l'énergie individuelle. Channing a mis le doigt sur l'erreur, en nous montrant comment, dans ce retour aux idées païennes, nous confondons deux forces distinctes : l'État et la société. Sans doute il y a dans le monde beaucoup de mal qui peut être guéri, beaucoup de bien qui peut être fait par une action commune, mais cette action appartient à la société, et non point à l'État. C'est à l'association, c'est à l'union volontaire d'individus animés d'un même esprit, qu'il faut demander le dé-

vouement et le sacrifice; ce n'est point à l'État, qui n'a d'autre mission que de faire régner la justice, et qui ne peut favoriser un intérêt sans en blesser mille autres. Le secours qu'il donne, c'est aux citoyens qu'il l'emprunte; comment sait-il si celui qui paye mérite moins de ménagements que celui qui reçoit? La charité privée est féconde, parce qu'elle est libre et volontaire; celle de l'État est presque toujours stérile, et c'est son moindre défaut.

C'est ainsi qu'en ramenant tout à l'individu et à la liberté, Channing résout, en se jouant, les problèmes les plus délicats. Le meilleur système pénitentiaire, le seul digne de ce nom, c'est celui qui améliore le coupable et lui rend l'espoir de se régénérer; l'association la plus respectable, c'est celle qui, faisant la plus grande part à l'action individuelle, évite le mieux la double tyrannie de la passion et de la foule. Que de gros volumes sur l'éducation en disent moins que ces simples paroles, qu'on croirait sorties de la bouche de Fénelon : « Honorez l'enfant! Saluez son entrée « dans le monde avec le sentiment de sa mystérieuse « grandeur, avec le sentiment qu'une existence im- « mortelle est commencée, que Dieu vient d'allumer « une flamme qui ne s'éteindra jamais. Honorons « l'enfant; c'est sur ce principe que repose toute « bonne éducation. Jamais nous ne saurons élever « l'enfant, jusqu'à ce que nous l'ayons pris dans nos « bras, comme fit Jésus, et que nous ayons senti « profondément que le royaume du ciel est composé « de ceux qui ressemblent à ces petits. Dans cette « courte sentence Jésus nous donne l'esprit de la vé- « ritable éducation, c'est faute de le comprendre, « qu'on seconde si mal l'élément immortel, qui est « dans l'âme de l'enfant. » Partout le respect de l'in-

dividu, partout l'idée chrétienne; c'est la maxime constante de Channing; il en fait l'application à toutes choses, fût-ce aux plus petites, et c'est avec la grâce d'un saint qu'il donnera tout un code pour la toilette des femmes.

« Quant à la toilette, écrit-il, évitez tout ce qui est singulier. Gardez-vous de la vanité, qui se cache tout autant sous le mépris des usages établis que sous le culte de la mode. Ne vous habillez jamais pour être remarqué. En même temps il est bien de faire entrer le bon goût dans nos vêtements aussi bien que dans nos manières ou dans l'arrangement de notre maison. La toilette convenable est celle qui est l'expression d'une beauté et d'une dignité intérieures; mais c'est à un autre siècle qu'il appartient de faire cette découverte. Cette lettre me fait sourire. Moi, devenu un professeur de grâces, cela me semble un peu déplacé. On me dira : Médecin, guéris-toi toi-même. »

Cette doctrine, si bien liée dans toutes ses parties, Channing l'a professée durant quarante ans, et, mieux encore, il l'a pratiquée toute sa vie. Rien n'est plus commun que d'énoncer en langage magnifique des principes excellents qu'on garde pour les autres. On fait des maximes comme La Rochefoucauld pour mépriser les hommes à son aise, et passer sa mauvaise humeur sur la société. Cette vertu, toute en parole, n'est qu'un égoïsme raffiné. Channing, au contraire, a vécu comme il a écrit, non point par l'effet naturel d'un caractère doux et facile, mais par l'effort énergique d'une volonté chrétienne. Cet homme délicat, frêle, toujours malade, porté par sa nature même au mysticisme et à la rêverie, cet homme a lutté sans cesse contre lui-même, contre les vices et les erreurs de son temps. Son bien-être, sa répu-

tation, sa vie même, il a tout risque pour défendre, chaque jour, le pauvre, l'ouvrier, l'esclave; il a cent fois bravé le dédain des riches et des sages pour maintenir hardiment les droits de la liberté en politique, comme en religion. Dans ses nombreux écrits, il n'y a pas une attaque personnelle; on voit que son cœur est sans fiel, mais il défend la vérité avec le zèle et l'ardeur d'un apôtre. D'où lui vient cette force qui triomphe ainsi des faiblesses du corps et des défaillances de l'âme? Elle lui vient de l'Évangile. C'est en Dieu qu'il aime la liberté, c'est en Dieu qu'il aime les hommes; toute sa vie n'est qu'un cri d'amour et de reconnaissance pour le Christ, qui a affranchi l'humanité en révélant aux rois, aux peuples, à chacun de nous, quelle est la grandeur d'une âme immortelle, et à quel respect elle a droit.

Je ne puis entrer dans le détail de cette vie si sainte, je veux laisser au lecteur le plaisir de lire une biographie si bien faite, mais j'en détacherai un dernier passage. C'est à la souffrance qu'on reconnaît le chrétien. Contre des coups qui nous abattent, nous n'avons en nous-mêmes d'autre force qu'une résignation stoïque; comme l'homme de Pascal, nous nous sentons plus grand que le monde qui nous écrase. Mais, s'il y a quelque grandeur dans cet orgueil, qu'il y a peu de consolation pour notre incurable misère! Le chrétien va plus loin : Channing reconnaît un bien dans ce qu'il nomme la discipline de la douleur, ce bien, c'est de faire entrer la religion dans notre cœur, de changer le simple assentiment de notre intelligence en une foi vivante, de transformer le vague d'une autre vie en une réalité qui saisit notre âme, de nous mettre en communion directe avec Dieu. Ce ne sont pas là pour Channing

de grandes idées qu'il enseigne en ses heureux jours, c'est ce qu'il sent au moment de l'épreuve la plus cruelle, c'est ce qu'il répète sur le tombeau de son enfant. Pour lui, la mort est la porte de la vie éternelle, et c'est dans les mains du meilleur des pères qu'il remet avec confiance le trésor qu'il a perdu.

« Mon doux, mon aimable enfant, écrit-il dans son journal, je ne reverrai donc plus ce sourire, qui pour sa mère et pour moi était comme un rayon du ciel ! Et quand nous rentrerons dans notre demeure, nous le chercherons en vain. Oh ! quel vide dans le cœur d'un père que la perte d'un enfant !

« Mais ne pensez pas, écrit-il à une amie, ne pensez-pas, malgré tout ce que je dis, que je sois en danger d'être abattu. Je souffre, mais je n'ai jamais oublié que mon fils appartenait à un père meilleur que moi et qu'il était destiné à un monde meilleur. Je sais qu'il est entre les mains de Dieu dans la mort comme dans la vie; je ne puis croire que le progrès d'une âme immortelle soit limité à cette terre. Non, la mort ne rompt pas les liens qui unissent le père et l'enfant. Quand je songe à mon enfant, à sa beauté, à sa douceur, à la tendresse qu'il éveillait en nous, à l'âme que Dieu lui avait donnée et qui commençait à s'ouvrir, je ne puis douter que Dieu ne l'ait en sa garde. »

Qu'ajouter à ces belles pages où l'espoir du chrétien épure, sans l'affaiblir, la douleur du père? Toute la vie de Channing est pleine de ces grands exemples, et je ne puis mieux finir qu'avec les nobles paroles de son biographe :

« Jusqu'à l'heure suprême cet homme de bien « fut jeune de cœur, jeune d'enthousiasme, jeune « de foi et d'espérance. Il nous a légué plus que « ses écrits, plus encore que son souvenir; il nous « a légué la noble et douce assurance qu'une vie « consacrée tout entière à Dieu et à la vérité, qu'une

« vie passée dans le dévouement aux grandes et « belles choses, dans le culte de la pureté intérieure « et dans l'amour de nos semblables, conserve à l'âme « une jeunesse et une beauté éternelles. Admirable « et consolant spectacle, qui, dès ici-bas, nous donne « et la conscience du rôle que Dieu nous assigne, et « le sentiment de notre immortalité. »

Août 1857.

M. BUNSEN ET SAINT HIPPOLYTE.

Saint Hippolyte et son siècle ou *Exposé des doctrines et des pratiques de l'Église de Rome sous Commode et Alexandre-Sévère, et comparaison de la Chrétienté et de la Théologie ancienne et moderne*[1]. Tel est le titre de l'ouvrage en quatre volumes que M. le chevalier Bunsen vient de publier à Londres et en anglais.

Ce n'est pas sans intention qu'on reproduit tout au long le titre de ce livre; dans sa richesse, il donne une idée de tout ce qu'on trouvera dans une œuvre curieuse sous plus d'un rapport, mais à laquelle il serait permis de reprocher un peu de confusion. En effet, sans parler d'une ingénieuse restitution de la vie et des écrits de saint Hippolyte, ce livre contient une histoire du christianisme au commencement du troisième siècle, histoire qui s'appuie sur des textes nouvellement découverts, puis une critique assez vive des Églises catholiques et protestantes d'aujourd'hui comparées à l'Église et à la société primitive des chrétiens. Ce sont deux grands sujets qui suffiraient chacun pour occuper toute l'attention du lecteur. M. Bunsen cependant, et comme si ce n'était pas

[1] *Hippolytus and his Age, or the doctrine and practice of the Church of Rome, under Commodus and Alexander Severus, and ancient and modern Christianity and Divinity compared*, by Christian-Charles-Josias Bunsen, D. C. L.—In four volumes; London, Longman, 1852.

assez de ce double travail, y a joint une philosophie de l'histoire et de la religion, et, sous le nom d'*Apologie d'Hippolyte,* une raillerie de l'Église anglicane, de son esprit et de ses abus. Voilà de bien grosses questions pour les remuer toutes ensemble, moins hardi que l'auteur, nous distinguerons ce qu'il n'a pas séparé. Nous ferons connaître ses idées religieuses et la mesure à laquelle il juge le passé; nous parlerons ensuite des anciens monuments dont il a si bien senti l'importance. Gardons saint Hippolyte pour la fin et parlons d'abord de M. Bunsen.

Si le livre que nous allons étudier n'était que l'écrit d'un théologien ordinaire, un volume de controverses à joindre à cette innombrable famille d'œuvres de parti que chaque jour enterre silencieusement dans la poudre des bibliothèques, nous ferions grâce au public d'une pareille étude. Il a horreur des querelles théologiques et il n'a pas tort. Mais le nom et le rang de l'auteur, son érudition, son talent, le rôle politique et religieux qu'il a rempli depuis trente ans, le sincère amour de la vérité qui l'anime, la grandeur du sujet qu'il traite, l'opinion considérable qu'il représente, tout nous fait croire que les esprits sérieux ne dédaigneront pas de connaître un livre où, sous une forme qui accuse trop de précipitation, on trouve des recherches curieuses, des idées profondes et depuis longtemps arrêtées, enfin un système de religion tout nouveau pour nous, et dont la hardiesse est faite pour étonner. Du reste, ces vues ne sont pas celles d'un seul homme, mais bien d'une école toute puissante en Allemagne, populaire en Amérique et en Angleterre, et dont nous avons le tort de connaître à peine le nom et les travaux, comme si le grand mouvement qui emporte aujourd'hui le

christianisme dans des voies nouvelles pouvait nous être indifférent.

M. le chevalier Bunsen, l'auteur de *l'Hippolyte*, est l'habile ministre qui, depuis douze ans, représente la Prusse en Angleterre, et avec nos préjugés, ce qui nous paraîtra sans doute le plus étrange dans cette publication, c'est le nom de l'auteur. Un diplomate qui s'occupe de théologie, et qui s'est rendu assez familiers les idées et le langage du pays où il réside pour publier en anglais un traité de philosophie et de religion, cela n'est admis qu'en Allemagne. Mais il y a toujours eu deux hommes en M. Bunsen : un politique de profession, un savant par vocation, et par-dessus tout un esprit religieux qui fait servir son érudition et son influence au triomphe de ses idées. Élève de Heyne à Gœttingue pour la philosophie ancienne, élève de Silvestre de Sacy à Paris pour les études orientales, M. Bunsen, au moment où il se préparait à passer dans l'Inde, fut présenté vers 1820 à Niebuhr, alors ambassadeur à Rome, qui en fit son secrétaire, son ami et son successeur. Niebuhr, dont l'influence était toute-puissante, le ramena aux études classiques; c'est ainsi que M. Bunsen publia, en société avec Platner et Gerhard, cette grande *Description de Rome* où l'on voit un homme que son long séjour dans la ville éternelle a rendu aussi familier avec les origines chrétiennes qu'avec les splendeurs impériales, et qui connaît les Catacombes aussi bien que le Forum. Et comme si c'était trop peu de pareilles études poursuivies au milieu des affaires et des distractions d'une ambassade, M. Bunsen, séduit par les découvertes de Champollion, se mit à l'étude des hiéroglyphes avec une ardeur extrême, et qui a valu à la science la publication récente d'un grand ouvrage

sur l'Egypte ancienne, ouvrage qu'il ne m'est pas permis de juger.

Au milieu de ces occupations, qui suffiraient pour remplir une vie ordinaire, on trouve M. Bunsen mêlé à toutes les questions religieuses qui depuis trente ans ont agité la Prusse. Il a eu sa part dans l'interminable affaire de l'*Agende :* c'est ainsi qu'on nomme le formulaire liturgique, à l'aide duquel on cherche depuis longtemps à réunir les deux grandes communions protestantes. Comme ambassadeur à Rome, c'est lui qui, lors des démêlés de l'archevêque de Cologne et du gouvernement prussien, a eu tout le poids d'une négociation délicate qui a fini par une rupture diplomatique. Il a été naturellement plus heureux en Angleterre, sur un terrain moins difficile et mieux connu. Ses écrits théologiques, son ardeur protestante, qui à Rome lui créaient des obstacles, lui ont donné une forte position à Londres; en peu de temps il y a obtenu deux résultats considérables, pour qui sait quel est l'esprit exclusif de l'Église établie, et quelle est en Angleterre l'influence politique de la religion. C'est M. Bunsen qui a contribué à faire adopter les missionnaires allemands par la *Church missionary Society ;* c'est lui qui a obtenu la création de l'évêché protestant de Jérusalem, auquel nomment alternativement la reine d'Angleterre et le roi de Prusse. On n'a pas épargné le ridicule à l'évêque Alexander, débarquant en Orient avec sa femme; c'est cependant une œuvre sérieuse que d'avoir uni dans un intérêt commun et dans un intérêt religieux les deux pays et les deux Églises qui sont à la tête du protestantisme.

On comprend maintenant quel est l'importance des doctrines religieuses que soutient M. Bunsen. Ces

idées ne peuvent être indifférentes que pour ceux qui, vivant sur la tradition du dix-huitième siècle, regardent encore la religion comme une superstition vieillie, une chose étrangère à la société, et qui ne se donnent pas la peine d'ouvrir les yeux pour voir qu'elle est aujourd'hui plus que jamais le grand intérêt du genre humain.

Il ne faut pas s'y tromper : il y a en ce moment par tout le monde civilisé une renaissance religieuse qui n'est particulière ni au catholicisme ni à la France, et qui ne date pas d'hier, mais de trente ans. Le dix-neuvième siècle commence à prendre figure, il devient évident qu'il sera une réaction contre l'âge qu'il remplace, et, après tant de ruines, une époque de reconstruction. C'est une vérité sensible pour quiconque étudie la marche des idées, et qui sait que tôt ou tard l'idée triomphe des passions, des préjugés, des intérêts, et passe dans les faits. Quand la littérature, la philosophie, l'histoire, la jurisprudence ont pris un esprit nouveau et réhabilité le passé en lui rendant sa place, c'est une erreur de croire qu'à l'égard de la religion, ce premier besoin du cœur humain, on en restera à l'hostilité de Voltaire ou à l'indifférence de ses successeurs, et qu'on acceptera longtemps encore cette vaine abstraction qu'on nomme la religion naturelle, et qui n'est au fond que la négation de toute religion.

Ce qui chez nous empêche la renaissance chrétienne d'être plus visible, c'est, il faut bien le dire, que la philosophie et la religion y sont plus étrangères l'une à l'autre que dans les pays protestants. Grâce aux efforts d'hommes courageux, pour qui on n'a pas toujours été juste, la philosophie en France est redevenue spiritualiste; mais elle n'est rien moins

que catholique, et si, par sa morale, elle est tout à fait chrétienne, elle a rompu avec le dogme et sans retour. Ce divorce de la religion et de la philosophie, de la raison et de la foi semble invincible et par conséquent naturel à des esprits fort éclairés. Cependant il n'en a pas toujours été ainsi, cette opinion, dont s'arme le clergé pour frapper la philosophie, sans voir que, du même coup, c'est la religion qu'il atteint, cette opinion est repoussée en Allemagne, en Angleterre, aux États-Unis. On n'admet point ces deux ordres de vérités qui se contredisent, ou qui tout au moins mettent mal à l'aise l'intelligence humaine, car elle demande pourquoi deux enseignements et deux doctrines pour une même vérité. On n'approuve pas davantage le respect dédaigneux derrière lequel se retranche le philosophe. Comme on est convaincu que la vérité religieuse n'est pas différente de la vérité que découvre la science et que constate l'histoire, on demande que tout homme sérieux étudie la religion et ses monuments pour trouver enfin en quoi elle s'accorde ou non avec la philosophie. Si le christianisme est vrai, dit-on, il faut l'accepter et y conformer sa vie; s'il est faux, combattez franchement l'erreur, qui est toujours malfaisante, ne transigez pas avec elle en lui livrant le peuple afin qu'elle respecte les beaux esprits. Voilà sans doute un raisonnement invincible, mais s'il est aisé de donner les termes du problème, où trouver la solution?

C'est ce besoin de concilier la religion et la philosophie qui prête tant d'intérêt aux travaux modernes, car la question est la plus grande qu'on se soit jamais proposée. Il s'agit de pacifier le cœur et l'esprit de l'homme, de nous donner cette règle

de pensée et d'action dont nous avons si grand besoin, en un temps où toute conscience est troublée, où l'on se prend à douter du bien et du mal, où trop souvent chacun dit avec le dédain de Pilate: Qu'est-ce donc que la vérité? On a vu, et peut-être sans ennui, ce qu'a essayé Channing. Channing est un rationaliste, mais un rationaliste qui veut rester chrétien, et qui, tout en abandonnant la divinité du Christ, s'attache à l'Évangile comme au moyen suprême d'échapper à l'impuissance philosophique et d'accorder la raison et la foi. En Allemagne, on n'a pas été aussi loin, on n'est point sorti des croyances communes du christianisme. Cette assertion étonnera sans doute ceux qui ne connaissent de la théologie d'outre-Rhin que la vie de Jésus-Christ par Strauss, ou qui ont entendu parler de l'athéisme érigé en doctrine par Louis Feuerbach. Mais, en religion comme en politique, il ne faut point juger de l'état d'un peuple par le scandale et l'éclat de quelques paradoxes. En dehors de ces disciples aventureux de Hégel, dont les imaginations ont fait tant de bruit, il y a toute une école de théologiens, de philosophes, de jurisconsultes, d'hommes pratiques qui ont pris au sérieux la vérité de la religion, et qui, avec autant de sincérité que de respect, ont cherché une démonstration désirée de tous. L'histoire ecclésiastique de Neander, celle de Gieseler, le droit canonique de Richter, les travaux de Dorner, de Rothe, de Tholuck, de Hase, de Thilo, de Bickell, justement estimés en Allemagne, même des catholiques, qui ont eu aussi leur part dans ces grandes études, sont l'œuvre de nobles intelligences qui cherchent à asseoir le christianisme sur une base plus large et plus philosophique, et qui ne crai-

gnent pas de creuser l'histoire de la religion, bien sûrs que chaque progrès de la science donnera une preuve nouvelle de l'indestructible vérité de l'Évangile.

En Angleterre, où l'Église établie est une transaction entre le catholicisme et la Réforme, à peu près comme la langue et le génie même des Anglais est un mélange de l'élément saxon et normand, il y a des divisions profondes sous une orthodoxie apparente. Tandis qu'un parti considérable, qui a pour chef le docteur Pusey, retourne au moyen âge, et, sans le vouloir, se rapproche de jour en jour du catholicisme, une autre école se tourne vers le pays d'où lui est venue la Réforme, et se rattache à l'Allemagne. C'est cette opinion que représente M. Bunsen, avec d'autant plus de fidélité, qu'il est pour quelque chose dans le rapprochement.

Quels sont maintenant les principes, quelles sont les idées dirigeantes de cette école qui est à la tête du protestantisme d'Allemagne et d'Angleterre? On va retrouver ici quelques-unes des doctrines qu'a soutenues Channing; mais on y verra aussi une reconnaissance des droits de la foi et un respect de la tradition qui manquent tout à fait au chef des unitaires, et expliquent pourquoi les protestants le tiennent en dehors du christianisme.

L'école nouvelle accorde à la raison une part infiniment plus grande que ne faisait la Réforme. Luther et Calvin en ont toujours appelé à la raison et à la liberté pour confondre leurs adversaires; mais ce n'était qu'un moyen de guerre; la victoire emportée, on a toujours eu soin d'emprisonner dans un formulaire cette force incommode, et de déclarer hérétique quiconque penserait autrement que l'Église établie. Aujourd'hui on a en horreur les

confessions de foi si chères au seizième siècle, on veut une liberté complète, on livre sans crainte la religion aux objections nouvelles des temps nouveaux, persuadé, suivant une belle idée de Niebuhr, que la Providence fournit à chaque génération les moyens nécessaires de résoudre ses doutes et d'arriver à la lumière. Mais, en même temps qu'elle laisse à l'esprit toute carrière, et qu'elle refuse d'admettre que la raison et l'Évangile puissent se contrarier, l'école, fidèle aux anciens principes, et s'appuyant sur la philosophie, reconnaît que la foi est, elle aussi, un élément primitif de l'esprit humain. Croire nous est aussi naturel et aussi nécessaire que raisonner; la raison ne peut sentir son impuissance, sans reconnaître en même temps le besoin de la foi et la légitimité de la croyance. Cette question capitale des droits réciproques de la raison et de la foi demanderait seule une longue discussion, elle a été fort habilement traitée par M. Rogers dans un article de la *Revue d'Édimbourg*, qui, lors de son apparition en octobre 1849, a fait événement. J'y renvoie le lecteur; il y trouvera très-finement exposées les idées mêmes que défend M. Bunsen.

La reconnaissance complète des droits de la raison livre naturellement les livres saints à la discussion, on ne les considère plus comme un texte qu'il soit interdit de juger. Non pas que l'École nouvelle n'admette l'inspiration des Écritures; mais elle n'entend cette inspiration ni comme les catholiques, ni comme les protestants du seizième et du dix-septième siècle. Ceux-ci voient dans la Bible une dictée céleste où chaque mot est divin; pour M. Bunsen, c'est la parole d'hommes inspirés de Dieu, mais qui ont gardé les idées et les préjugés de leur âge.

Ce n'est pas Dieu qui nous dit que Josué a arrêté le soleil, mais un homme à qui Dieu, tout en lui donnant son esprit, n'avait nul besoin de révéler le système du monde. Les Évangiles ne sont pas les Tables de la loi, mais une histoire où les apôtres nous racontent la vie, les instructions et la mort de Jésus-Christ. Nous y cherchons, non pas des mots sortis d'une bouche divine, mais la parole de Dieu prise au sens spirituel, c'est-à-dire l'éternelle vérité; c'est là une œuvre qui appartient à la conscience et à la raison.

L'école allemande repousse avec vivacité la doctrine qui fait de la religion, immobilisée en des termes sacramentels, quelque chose d'extérieur et d'étranger à l'homme, une sorte de vérité mathématique, un absolu, tout au contraire elle considère la religion comme essentiellement subjective et faite pour l'individu. La religion existe en nous et pour chacun de nous dans la mesure de notre intelligence, simple avec les petits, sublime avec les grands; et comme l'esprit humain est dans un flux continuel, ainsi s'accommode-t-elle à tous les temps. Saint Paul recommande à l'esclave d'obéir à son maître; au dix-neuvième siècle, le christianisme réprouve l'esclavage; la religion n'a pas changé ses principes, mais elle est plus exigeante avec des hommes que depuis dix-huit siècles elle a nourris et élevés. Est-ce donc à dire que l'éternelle vérité ou Dieu même soit chose variable et contingente? Non, Dieu et la vérité ne changent pas; mais l'homme ici-bas ne les voit jamais face à face, son esprit borné n'en pourrait comprendre la plénitude; c'est pas à pas qu'il s'approche de l'éternelle lumière par le développement régulier des facultés dont une main divine l'a doué.

Avancer chaque jour, faire de toute vérité découverte ou mieux connue l'instrument d'un nouveau progrès, c'est la loi de la science et de l'art, parce que c'est la loi même de l'intelligence humaine; la vie morale n'est aussi qu'un perfectionnement continuel, chez l'individu comme chez les nations les idées morales s'élèvent et s'épurent sans cesse; pourquoi donc supposer que Dieu ait eu besoin d'une loi différente pour la religion qui n'est que la vérité mieux connue et une morale plus parfaite?

On conçoit qu'avec des idées aussi philosophiques l'école allemande ait peu de goût pour les formulaires. Ce sont, suivant une ingénieuse expression de M. Bunsen, des tombeaux où l'on enferme les idées toutes vivantes. S'y laisser emprisonner, c'est prendre la théologie, ou, moins encore, c'est prendre la scolastique pour la religion. En ce point on ne fait nulle différence entre le catholicisme et l'ancien protestantisme; symbole de Nicée ou confession d'Augsbourg, c'est tout un; c'est toujours la prétention d'arrêter à un jour donné la marche de l'esprit humain, et de dire à cette force qui ne s'arrête jamais : Tu n'iras pas plus loin. Le lendemain, la vie se développe en dehors du symbole, et un jour vient où la religion officielle n'est plus qu'une vaine enveloppe d'où l'esprit s'est envolé. La pratique n'est plus qu'une gêne pour les esprits forts, une idolâtrie pour le peuple et pour les femmes; la religion s'est perdue entre le scepticisme et la superstition.

N'y a-t-il donc pas des croyances fondamentales qui constituent le christianisme? Oui, sans doute; mais ces doctrines essentielles sont en petit nombre, et celui qui remonte aux origines du christianisme et à l'Église des premiers temps verra bientôt que

la religion laisse à l'esprit de l'homme la liberté dont il a besoin. Il suffit d'ouvrir les Pères des trois premiers siècles pour s'assurer qu'ils philosophaient librement sur des sujets qu'il n'est plus permis de toucher aujourd'hui. Ainsi, et ce trait est caractéristique de la nouvelle école, ce n'est pas seulement à la raison, comme fait Channing, c'est encore à la tradition qu'elle s'adresse pour demander la liberté de conscience et d'opinion. C'est ce qui explique le soin jaloux avec lequel M. Bunsen et ses amis remuent les monuments primitifs du christianisme, surtout ceux qui sont antérieurs au concile de Nicée. A la différence des anciens protestants qui cherchent dans les premiers usages de l'Église la justification de certains dogmes et de certaines pratiques, ce que veut y montrer aujourd'hui M. Bunsen, c'est le principe de la liberté; on pourrait dire sans paradoxe que ce qui l'intéresse dans les antiques liturgies et dans l'ancien droit canonique, c'est bien moins ce qui s'y trouve que ce qui n'y est pas.

On comprend maintenant l'intérêt qui s'attache à ces recherches sur les doctrines et les pratiques de l'Église primitive. L'école n'y va plus chercher, comme autrefois, des armes pour la controverse, des textes à opposer aux textes d'un adversaire; tout au contraire : elle y va prendre un principe qui frappe de mort l'esprit de controverse, et mène à l'union par la liberté. Tandis que Calvin et les trop nombreux héritiers de ses doctrines ont porté à l'extrême les passions sectaires, et multiplié les formules et les dissidences, l'Église nouvelle, loin de maudire et de damner ceux qui pensent autrement qu'elle, ne veut voir dans cette diversité d'opinion que l'usage même de la liberté que Dieu nous a laissée, l'exercice de

la raison qui doit nous conduire à la foi. Ainsi se prépare une grande communion qui embrasse tous ceux qui s'avouent les disciples de l'Évangile et reconnaissent la divinité de Jésus-Christ, c'est-à-dire toutes les communautés protestantes, à l'exception des unitaires; une Église dont la raison d'être n'est plus la négation des doctrines catholiques, une protestation contre ce qu'elle suppose l'erreur, mais l'affirmation des principes chrétiens, une Église que constitue, non pas l'unité des formes, qui est chose indifférente, mais l'unité d'esprit, qui est la véritable unité chrétienne.

Mais, pour arriver à cette union, ou, pour parler moins ambitieusement, à cette tolérance mutuelle des Églises, il y a une première, une indispensable condition à remplir. Il ne faut plus que l'Église soit dans la main de l'État. C'est encore en remontant aux origines chrétiennes, c'est au nom de la liberté des premiers fidèles que M. Bunsen demande une administration indépendante pour chaque communauté. Lors de la Réforme, la haine de la hiérarchie catholique poussa trop loin les chefs du mouvement. L'Église, réduite au rang de simple société civile, fut livrée au prince et au magistrat, on eut des rois pour évêques et pour conciles des Parlements. Aujourd'hui on ne veut plus d'une servitude qui est une des grandes infériorités du protestantisme. Ce qu'on veut, ce qu'on réclame, c'est que, par un retour aux usages antiques, le peuple chrétien, c'est-à-dire les fidèles, les laïques, membres effectifs de la congrégation, aient droit de prendre part à la nomination de leurs pasteurs, et exercent dans le synode un droit de contrôle et de jugement. Dès lors, suivant l'auteur, l'antagonisme du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel ne signifie

plus rien; c'en est fini des interminables querelles de l'Église et de l'État. Contre des prétentions sacerdotales, ce n'est plus César qu'on invoque, c'est le droit du peuple chrétien réuni en congrégation. Avec ces mots de peuple et de synode le charme est rompu, les prétentions politiques du prêtre sont à tout jamais anéanties.

C'est ainsi qu'en faisant à la raison une part légitime, sans détrôner la foi, et qu'en appelant à son aide l'histoire et la critique, l'école nouvelle espère concilier la religion et la philosophie; noble entreprise, quelle qu'en soit l'issue, et digne d'intérêt pour ceux même que des convictions religieuses ou philosophiques empêchent de croire au succès. On peut crier à l'utopie ou poursuivre de l'anathème ces essais hardis; mais il est sensible que ce mouvement est celui du siècle, c'est l'esprit du temps qui pousse l'Allemagne et l'Angleterre vers une nouvelle réforme. La liberté politique est sortie de la liberté religieuse du seizième siècle, aujourd'hui le progrès religieux sort du progrès politique. Les idées nouvelles sont le fruit de cette liberté de recherche et de discussion que le christianisme ne redoute pas, car il est la vérité. Personne, du reste, n'est plus assuré que M. Bunsen de cette étroite liaison des deux libertés religieuse et politique qui ne sont qu'une même chose sous deux noms divers, c'est-à-dire l'indépendance de la pensée, et la pensée c'est l'homme tout entier. En plusieurs passages de son livre il défend cette opinion avec une extrême vivacité, démontrant une fois de plus qu'en dépit de l'abus qu'on a trop souvent fait de son nom, le christianisme est l'ami de la liberté et ne peut vivre que par elle. Rare exemple donné par un personnage

politique, dans le temps où nous sommes, et qui ajoute encore à l'originalité du livre et des idées de M. Bunsen.

On voit quel intérêt pousse à l'étude des origines chrétiennes les protestants de la nouvelle Réforme. Ce qu'ils cherchent dans les usages primitifs de l'Église, ce n'est plus comme autrefois la condamnation de certains dogmes ou de quelques cérémonies, c'est une liberté qui, suivant eux, est de l'essence même du christianisme. Ce besoin d'indépendance, le désir d'en prouver la légitimité ont amené, surtout en Allemagne, des travaux et des recherches considérables. Sans parler d'innombrables traités qui souvent, il est vrai, ne renferment que des opinions particulières, toutes les ressources de l'érudition et de la critique modernes ont été mises en œuvre pour rétablir ou confirmer l'intégrité des textes canoniques, pour nous donner dans toute sa pureté la pensée des premiers Pères de l'Église. Ainsi a été renouvelée la littérature religieuse, et non pas dans un intérêt de parti, mais comme une richesse commune offerte à tous les chrétiens.

En France, la renaissance religieuse a été, elle aussi, naturellement accompagnée d'un réveil littéraire; mais tandis qu'en Allemagne c'est aux trois premiers siècles qu'on s'attachait de préférence, chez nous on s'est renfermé dans le moyen âge, c'est-à-dire dans les siècles où la papauté a brillé de son plus vif éclat. On a vengé d'injustes dédains des hommes qui ont été la lumière de leur temps. On nous a fait comprendre la philosophie de saint Thomas et de toute cette école de théologiens scolastiques qui, après tout, a marqué l'esprit moderne d'une empreinte qu'il garde encore. Rien de plus louable

que de pareils efforts; mais peut-être, en se bornant ainsi, n'a-t-on pas donné à la religion tout le secours qu'elle est en droit d'attendre de la science moderne. On a fait pour le catholicisme, si l'on me permet cette comparaison, ce qu'on a fait pour l'architecture du moyen âge. Des hommes de goût ont réhabilité les églises gothiques; ils ont montré combien il y avait de grandeur et de beauté dans ces formes qui rendaient si bien la pensée religieuse. Grâce à leurs efforts, nous sentons aujourd'hui la majesté de nos cathédrales, nous comprenons que l'art est infini comme l'idée du beau qu'il exprime. Le succès a été complet, mais on s'est renfermé dans une admiration exclusive, c'est là qu'est l'erreur et le danger. Combien de fidèles pour qui l'ogive est devenue le symbole du catholicisme, qui ne voient qu'un temple païen dans la Madeleine, et ne peuvent prier que sous ces voûtes sombres où Dieu semble présent dans le silence et l'obscurité! Cependant le chrétien qui visite la ville éternelle, et qui trouve à Rome, non pas des églises gothiques, mais des basiliques bien plus anciennes, élevées sur les catacombes où dorment les premiers martyrs, celui-là, après un moment de surprise, voit se lever devant lui tout un âge inconnu, tout un art religieux plus ancien de formes que le notre, plus simple, plus grand, et par sa simplicité même plus près de nous.

Eh bien, s'il faut tout dire, il en est du christianisme tout entier comme de son architecture. Je laisse de côté le dogme, question brûlante qu'il ne m'appartient pas de toucher; mais tout ce qui manifeste la pensée chrétienne et se modifie avec les générations : lois, disciplines, cérémonies, prières, tout est plus grand dans l'Église des premiers siècles et nous

touche de plus près. En peut-il être autrement pour qui veut y réfléchir? Ce que nous nommons l'Église, ce n'est pas une abstraction, quelque chose d'invariable, c'est la société religieuse qui honore le Christ sur la terre; mais cette société religieuse, c'est aussi la société civile; elle est composée des mêmes hommes, l'Église du dix-neuvième siècle, c'est nous. Une religion, quelque immuable que soit son symbole, prend toujours le ton du temps et des hommes qui la professent; le catholicisme a été barbare sous les rois francs, et monarchique sous Louis XIV, comme il est républicain aux États-Unis. Il est donc tout naturel que ce qui dans nos mœurs et dans nos idées nous rapproche ou nous éloigne d'une société passée nous rapproche ou nous éloigne également de son Église. Comment serions-nous près des formes religieuses et des usages particuliers du moyen âge, quand la féodalité a été écrasée sous la juste malédiction de nos pères? N'est-ce pas compromettre la religion que de nous offrir comme idéal ce temps où la liberté était une étrangère, sinon une ennemie? Il n'en est pas de même du monde où s'est établi le christianisme : c'est un miroir où nous nous retrouvons tout entiers. Ce n'est pas au milieu des ténèbres qu'a paru la doctrine du Maître, il ne faut pas nous figurer les apôtres comme ces pieux missionnaires qui portent la bonne nouvelle à de pauvres Indiens bien ignorants. Le christianisme est entré d'assaut dans une société raffinée et qui se laissait prendre au piége même de la civilisation, *inter expolitos et ipsâ urbanitate deceptos,* comme dit Tertullien. Il a trouvé en face de lui des philosophes qui, tout en s'inclinant devant la superstition populaire, ne croyaient qu'à la seule raison; il a été persé-

cuté par des politiques qui eussent mieux aimé une croyance plus sensée que le paganisme, mais qui pensaient, comme autrefois Varron et ses amis, qu'il fallait conserver la religion puisqu'elle existait, et qu'on devait tromper le peuple pour le tenir par le seul frein moral qu'il respecte. C'est au milieu de cette société éclairée, mais sceptique et railleuse, qu'a été fondée la religion, ses premiers apologistes ont été des philosophes convertis.

Voit-on maintenant combien M. Bunsen et son école ont eu raison de ne pas négliger l'étude des premiers siècles, et quelle pensée grande et véritablement chrétienne les a dirigés? Aussi est-ce avec une ardeur que la foi seule peut donner qu'ils ont fouillé cette mine féconde et trop longtemps négligée. On a tout remué, tout examiné, chaque épreuve a rendu plus visible la vérité historique du christianisme. Plus on a creusé jusqu'aux fondements, et plus on s'est aperçu que cette première obscurité dont on se plaint ne vient le plus souvent que de notre ignorance. Il est plus aisé qu'on ne pense de donner la main aux apôtres, la chaîne des temps et de la tradition ne s'interrompt pas d'un moment. C'est au milieu de ces travaux incessants, que par une de ces bonnes fortunes qui arrivent toujours à point nommé, des textes anciens et perdus depuis longtemps sont venus rajeunir l'antiquité chrétienne et renouveler un sujet qu'on pouvait croire épuisé. Les manuscrits coptes et syriaques en nous rendant dans sa beauté première une part de l'ancienne liturgie et de l'ancienne discipline, nous ont montré toute vivante la première société chrétienne. On peut voir dans M. Bunsen tout ce que renferment d'instruction ces trésors si longtemps ignorés; mais de toutes ces découvertes la plus

inattendue et non pas la moins curieuse, c'est celle des écrits de saint Hippolyte.

L'histoire du livre est singulière. On sait que dans son administration, dont le souvenir est resté cher aux amis des lettres, M. Villemain envoya un Grec, M. Mynoïde-Mynas, chercher dans les couvents du mont Athos ce que les moines auraient pu garder d'anciens manuscrits. C'est de là qu'entre autres richesses on nous a rapporté les fables de Babrius. Parmi les manuscrits grecs déposés par M. Mynas à la bibliothèque, s'en trouvait un d'assez médiocre apparence, écrit au quatorzième siècle, sur papier de coton, mutilé, sans indication d'auteur, et portant pour titre : *Réfutation de toutes les hérésies*. La date moderne du manuscrit, son aspect, la sévérité du sujet étaient peu faits pour inviter aux recherches, lorsqu'un employé de la bibliothèque, helléniste de grand mérite, M. Miller, aujourd'hui bibliothécaire du Corps législatif, crut reconnaître dans ce livre dédaigné un traité perdu d'Origène. Il en proposa la publication à l'Université d'Oxford, sa demande lui fut accordée avec une libéralité qu'on ne peut trop louer dans un établissement qui, plus timoré, aurait reculé devant la réputation de témérité qu'on a faite au philosophe chrétien d'Alexandrie. Ainsi ce livre a été découvert par un Grec venu de Paris, publié par un Français, et imprimé par une université anglaise; il ne manquait plus, pour ajouter à ce concours de toutes les nations, que l'intervention d'un érudit Allemand, recherchant avec une rare sagacité l'auteur du livre, et donnant à une œuvre déjà si précieuse un intérêt plus grand encore. C'est ce qu'a fait M. Bunsen.

Ce n'est pas ici le lieu de dire comment le philo-

logue allemand a démontré que le traité publié par M. Miller n'est pas d'Origène, et qu'il a été écrit à Rome et par un évêque; encore moins serait-il possible de le suivre dans la restitution de la vie de saint Hippolyte, quoique ce soit une des parties les mieux faites du livre. Ce sont là d'ingénieuses recherches qui intéressent les érudits de profession; ce qui nous touche et ce qui paraît certain, c'est que le traité que nous avons sous les yeux a été écrit sous Commode, c'est-à-dire il y a seize cents ans, et qu'il sort de la poudre pour nous apporter sur l'état de la primitive Église les documents les plus nouveaux.

Quoique le livre soit intitulé *Réfutation de toutes les hérésies,* il ne faut pas croire qu'il n'ait qu'un intérêt doctrinal. L'idée de l'auteur, que sur la foi de M. Bunsen nous nommerons saint Hippolyte, c'est que toutes les hérésies sont simplement d'anciennes philosophies qui font invasion dans le christianisme et le dénaturent pour se l'approprier. Valentin veut plier l'Évangile aux idées de Pythagore et de Platon, Basilide est un disciple d'Aristote, Marcion renouvelle Empédocle, Cérinthe n'est qu'un initié des mystères égyptiens. Cette vue juste et profonde du caractère philosophique des anciennes hérésies n'est point particulière à saint Hippolyte; plus d'un Père de l'Église l'a partagée. L'esprit de l'homme vit d'un certain nombre d'idées qui reparaissent en chaque siècle sous un habit qui les déguise et trop souvent fait prendre une vieille erreur pour une vérité nouvelle. Si le système de Vico est vrai quelque part, c'est en philosophie et en théologie, deux études où la pensée tourne forcément dans le même cercle. Il était donc tout naturel que le christianisme épuisât les systèmes

philosophiques de l'antiquité qu'il touchait par tous les points où ils sont vrais. Mais ce qu'il y a de remarquable pour nous dans la façon dont saint Hippolyte considère les hérésies, c'est qu'au lieu de faire de tous ceux qui ne pensent pas comme lui des imbéciles ou des fous furieux, il se donne la peine d'exposer simplement les théories de ses adversaires, et ne dédaigne pas de raisonner avec eux. Bel exemple, quoique seize cents ans de christianisme nous aient rendu la modération familière, et qui nous vaut aujourd'hui une connaissance plus parfaite de certains points de l'antique philosophie.

Du reste, ce que saint Hippolyte nous apprend de la date et de la succession des premières hérésies n'est pas moins intéressant pour l'histoire de l'esprit humain que ce qu'il nous dit de leur caractère et de leur origine. Il nous montre dans la société chrétienne, et dès le premier jour, cette inquiétude, cette activité de la pensée qui fait à la fois le désespoir de l'homme et sa grandeur. C'est en face des apôtres, et probablement même avant l'évangile de saint Jean, que Simon le magicien et les premiers gnostiques établissent leur doctrine, mélange d'idées juives et orientales, et c'est peut-être dans saint Hippolyte qu'on trouvera la réfutation la plus directe d'une opinion en faveur aujourd'hui, qui fait du christianisme une émanation juive, une sorte de protestantisme hébraïque, et non plus une révélation.

Il est enfin, dans ce livre si singulièrement remis au jour, quelques pages qui sont destinées à un succès de scandale : des Mémoires secrets sur l'intérieur de l'Église romaine, une accusation terrible portée contre le pape Calliste, des détails tout nouveaux sur la protection que Marcia, la concubine de l'empereur

Commode, accordait aux chrétiens proscrits. Voici ce passage curieux à plus d'un titre, et qui appelle l'examen :

« Je crois à propos d'exposer la vie de Calliste, puisque j'ai vécu dans le même temps que lui. Quand ses prévarications seront connues, son hérésie deviendra plus visible pour toute personne de sens. Il fut martyrisé sous Fuscianus, préfet de Rome, et voici comment :

« Calliste était esclave d'un nommé Carpophore, un fidèle (un chrétien) de la maison de César. Carpophore, traitant son esclave comme un fidèle, lui confia une somme importante pour faire la banque. Calliste s'établit donc dans le quartier qu'on nomme la Piscine publique, les veuves et les frères lui confièrent des valeurs considérables à cause du crédit dont jouissait Carpophore; mais Calliste, ayant tout dissipé, se trouva bientôt dans l'embarras. Il ne manqua pas de gens pour avertir Carpophore, qui parla de demander des comptes; Calliste, inquiet et redoutant son maître, s'enfuit à la côte, et trouvant au port d'Ostie un bâtiment en partance, il y monta pour aller à toute destination. Mais de cette façon même il ne put échapper; Carpophore prévenu courut à Ostie et se fit mener au navire, suivant les indications qu'il avait reçues. Le vaisseau était au milieu du port, le pilote tardait; Calliste apercevant de loin son maître, et se voyant pris et perdu, se jeta dans la mer pour s'y noyer. Des matelots descendus dans les barques le sauvèrent malgré lui. Ce fut au milieu des clameurs de ceux qui étaient sur le rivage qu'on le livra à son maître, qui le ramena à Rome et le fit mettre à la meule.

« Le temps passa, et, comme il arrive en pareille occasion, les frères allèrent trouver Carpophore et le prièrent de pardonner au fugitif, disant qu'il avait de l'argent en dépôt chez quelques personnes. Carpophore, en homme pieux, répondit qu'il ne tenait point à ce qui était à lui; mais qu'il s'inquiétait des dépôts, car on lui reprochait que c'était à sa considération qu'on avait prêté à Calliste. Enfin il se laissa fléchir, et le tira de la meule. Pour Calliste, qui n'avait rien à rendre, et qui ne pouvait se sauver une seconde fois, parce qu'il était surveillé, il chercha un moyen de mourir. Un samedi, sous prétexte

d'aller trouver des débiteurs, il entra dans la synagogue à l'heure de l'assemblée, et provoqua les juifs. Ceux-ci, après l'avoir accablé d'injures et de mauvais traitements, le traînèrent devant Fuscianus, préfet de Rome. Les Romains, lui exposèrent-ils, nous ont accordé de professer publiquement les lois de nos pères, et cet homme vient nous empêcher et nous provoquer en disant qu'il est chrétien. Fuscianus, qui était sur son tribunal, se montrant fort irrité contre Calliste à cause de l'accusation des juifs, on avertit Carpophore, qui courut au tribunal, en s'écriant : « Je vous prie, seigneur Fuscianus, de ne pas croire cet homme; il n'est pas chrétien, et ne cherche qu'un moyen de mourir, après m'avoir fait perdre beaucoup d'argent, comme je le prouverai. » Les juifs, ne voyant dans ces paroles qu'un artifice pour sauver Calliste, réclamèrent plus vivement encore la justice du préfet, Fuscianus, animé par leurs plaintes, fit fouetter l'accusé et l'envoya aux mines de Sardaigne.

« Plus tard, comme il y avait d'autres martyrs dans l'exil, Marcia, la concubine de Commode, qui aimait Dieu et voulait faire une bonne œuvre, appela le bienheureux Victor, qui en ce temps-là était évêque de Rome, et lui demanda quels martyrs étaient en Sardaigne. Victor lui remit tous les noms, mais non pas celui de Calliste, dont il connaissait les méfaits. Marcia ayant obtenu de Commode ce qu'elle désirait, confia la lettre de délivrance à l'eunuque et prêtre Hyacinthe qui fit voile aussitôt pour la Sardaigne. L'écrit remis au gouverneur, tous les martyrs furent délivrés, à l'exception de Calliste, qui, à genoux et en larmes, implora sa liberté. Hyacinthe, ému, pria le gouverneur en lui disant qu'il avait élevé Marcia, et le garantirait de tout danger. Le gouverneur se laissa toucher, et c'est ainsi que Calliste fut délivré.

« A l'arrivée de ce dernier, Victor fut très-contrarié de ce qui s'était passé; mais comme il était fort charitable, il se contint. Toutefois, craignant des reproches, car les méfaits étaient récents et Carpophore vivait encore, il envoya Calliste à Antium, en lui donnant une somme mensuelle pour son entretien. Après la mort de Victor, Zéphyrin, qui s'était servi de Calliste pour gouverner le clergé, l'honora pour son propre malheur, et, le rappelant d'Antium, l'établit au cimetière. Cal-

liste ne le quittait pas, et, comme je l'ai dit, il perdit Zéphyrin qui n'était pas capable de juger les opinions et de démêler la ruse d'un homme qui cherchait toujours à lui plaire. Zéphyrin mort, Calliste (élu son successeur), croyant l'occasion favorable, expulsa Sabinus comme ayant des opinions suspectes. Comme il me redoutait, il pensa qu'il étoufferait ainsi l'accusation portée devant les Églises en faisant preuve d'orthodoxie, car c'était un homme fin, malicieux et qui finit par tromper tout le monde. »

Un banqueroutier, un homme qui a voulu se donner la mort, et qui, s'élevant par la ruse et la dissimulation jusqu'à la chaire de Saint-Pierre, y porte l'hérésie, voilà, au premier abord, une histoire faite pour attrister les catholiques et réjouir les ennemis de la papauté, on doit savoir gré à M. Bunsen de la modération avec laquelle il a traité ce sujet délicat. Cependant, en regardant le fond des choses, il est aisé de voir que tout porte sur une base des plus faibles, la passion est trop sensible en un point pour qu'il ne soit pas permis de mettre en doute le récit tout entier.

Comme le démontre M. Bunsen, Hippolyte, tout en condamnant la doctrine des Montanistes, était partisan de leur discipline. La sévérité de la secte l'avait séduit, nous savons jusqu'où elle égara Tertullien. Calliste, au contraire, avait une indulgence qui révoltait des âmes moins tendres. On lui refusait le droit de rétablir dans les honneurs du sacerdoce le prêtre qui, après avoir failli, s'était réhabilité par la pénitence. Devant des résistances et des rigueurs assurément peu chrétiennes, le Pape avait déclaré hérétiques ceux qui combattaient sa douceur. C'en est assez pour expliquer son crime et les emportements d'un adversaire. Ce que les hommes pardonnent le

moins, et les saints sont souvent des hommes, c'est qu'on pense autrement qu'ils ne font; de toutes les passions celles de l'esprit sont les plus intraitables et les plus cruelles. Hippolyte, impartial pour des hérésies véritables, ne doutait pas qu'il eût le droit d'excommunier l'évêque de Rome, la colère qui l'aveuglait lui faisait perdre toute mesure et toute raison. C'est l'histoire de tous les partis et de tous les âges. Il est probable que si l'on remuait la poudre du jansénisme, on y trouverait contre les Papes du temps des accusations aussi violentes et aussi peu fondées que celles d'Hippolyte.

Pour moi, je l'avoue, ce qui me frappe dans l'histoire de Calliste, ce n'est ni l'hérésie qui me paraît douteuse, ni la banqueroute qui me semble un de ces récits qu'invente la haine et que propagent l'envie et la curiosité, c'est ce que l'auteur dit froidement et sans y attacher d'importance. Cet homme qu'on met à la tête d'une communauté déjà considérable, d'une société qui, suivant Tertullien, est partout, et qu'on nous montre environnant Commode et trompant sa cruauté, cet homme est un esclave, ou tout au plus un affranchi. Déjà les cœurs et les esprits sont changés, une séve nouvelle, la séve chrétienne, circule sous l'écorce de la vieille société qu'elle va faire éclater de toutes parts et tomber en lambeaux.

Est-ce là, dira-t-on, cette Église primitive, ce peuple de saints, cette société angélique dont Fleury nous fait la naïve peinture? Ce sont nos passions et nos faiblesses. Calliste et Hippolyte, deux martyrs et deux saints, sont des hommes comme nous. Oui, sans doute, et il ne faut pas craindre de l'avouer, nous comprendrons mieux ainsi toute la puissance

du christianisme; si les martyrs en sont un peu abaissés, la religion en sera d'autant plus relevée. Quelle force était-ce donc qui élevait au-dessus d'eux-mêmes des hommes si semblables à nous, et qui cependant allaient d'un pas si ferme à la mort?

Cette force que nous admirons aujourd'hui sans oser nous y livrer, ce n'était pas une vaine superstition, un fol enthousiasme, c'était l'amour de la vérité; non pas de cette vérité creuse qui n'est qu'un vain amusement de l'esprit, mais de cette vérité qui est Dieu même, et qui, une fois connue, est la loi du cœur et de la vie. « O Dieu, dit une belle prière que la tradition attribue à celui que l'Orient ému surnommait la Bouche-d'Or, Dieu bon, Dieu ami des hommes, donne-nous la connaissance de la vérité dans ce monde, et la vie éternelle dans l'autre! » C'est là toute la pensée des premiers chrétiens. Chercher la vérité, être libre pour la poursuivre et pour la pratiquer, c'était tout leur désir et le seul but de leur vie. C'est pour cela qu'ils se sacrifiaient sans hésiter, au grand étonnement des proconsuls, gens d'expérience, qui ne comprenaient pas qu'on aimât mieux mourir pour une idée que de s'incliner devant le génie de l'empereur en lui brûlant un grain d'encens. *Pensez à vous,* c'est la première parole que le juge adressait aux martyrs : *consule tibi.* Ils n'ont pas suivi ce conseil qui leur assurait une vie paisible et honorée, à la condition d'étouffer leur conscience; ils sont morts en défendant contre les rois et les princes la liberté de croire, de penser et d'agir, n'entendant céder qu'à Dieu, parce qu'ils ne relevaient que de lui seul. C'est ainsi que ces insensés, ces gens sans prudence et sans calcul ont renversé l'ancien monde et fondé la société moderne, en lui donnant pour base le res-

pect de l'individu, la justice, la liberté, l'amour des hommes : noble héritage qui ne nous appartient qu'à condition de le défendre avec autant de courage qu'on en a mis pour nous le conquérir! Comprend-on maintenant quelle est, au milieu de leurs faiblesses et de leurs passions, la grandeur véritable des martyrs, et leur exemple n'est-il pas de ceux qu'aujourd'hui même, malgré toutes les lumières du siècle, il est bon d'étudier avec respect, ne fût-ce que pour demander à ces grands cœurs ce qui nous manque : le secret d'une foi que rien n'ébranle, et d'une constance que rien n'abat!

Décembre 1852.

M. RENAN

ET LES LANGUES SÉMITIQUES.

Pour un ignorant qui aime à s'instruire, je ne sais pas de plaisir plus délicat que la lecture d'un livre bien fait sur un sujet interdit aux profanes, et que naturellement les profanes brûlent de connaître.

Si j'apprenais l'hébreu, les sciences, l'histoire,

a répété après La Fontaine plus d'un paresseux qui, sans avoir l'excuse du bonhomme, a répondu avec lui :

Tout cela, c'est la mer à boire!

Mais vienne un Cuvier qui nous révèle les secrets de la création, un Bichat qui nous initie aux mystères de la vie et de la mort, nous courons avec joie vers ces lumières nouvelles. Ce ne sont pas seulement des perspectives inattendues qui s'ouvrent à nos yeux surpris et charmés, ce sont des facultés inconnues qui s'éveillent dans notre âme. Étonnés d'entrer dans un sanctuaire que nous regardions comme inabordable, nous sommes heureux et presque fiers de ne pas nous y sentir trop étrangers.

C'est un plaisir de cette espèce qu'on goûte en lisant l'*Histoire des langues sémitiques* de M. Ernest

Renan. Sans doute on n'y apprend pas en quelques heures l'hébreu, l'araméen ni l'arabe, non plus qu'on ne sait la géologie quand on a lu les *Discours* de Cuvier. Mais, ce qui ne vaut pas moins, on trouve dans ce livre l'exposé lucide des problèmes les plus difficiles de la philologie, et ces problèmes sont de ceux que l'historien et le philosophe rencontrent toujours au bout de leurs études. Ce que l'auteur essaye de déchiffrer, ce ne sont pas seulement quelques textes qui se perdent dans la nuit des temps; c'est une des pages les plus curieuses et les moins connues de l'histoire de l'esprit humain; aussi voudrais-je, à la suite d'un guide si aimable et si sûr, indiquer au lecteur quelques-unes des grandes questions qui sont traitées dans ce livre aussi profond qu'ingénieux.

La science se forme, comme a fait notre globe, par les couches successives que chaque siècle y dépose. Ce que notre âge ajoutera à ce commun héritage du genre humain, ce sont d'immenses découvertes dans les études qui ont la nature pour objet. La géologie a été constituée; on a renouvelé la physique et la chimie; mais ce n'est pas tout; les méthodes naturelles ont pénétré dans les études morales et métaphysiques, et là comme ailleurs l'observation a tout régénéré. Ce n'est pas seulement la face de la science qui a changé, ce sont des sciences nouvelles qui ont été créées, et au premier rang de ces créations il faut placer la philologie comparée. C'est une étude plus jeune que le siècle, mais qui a bien vite pris le premier rang; il n'en est aucune qui en si peu de temps ait donné de plus grands résultats.

S'il est dans le monde une vieille tradition, c'est celle d'une langue primitive que le genre humain

aurait parlée au berceau, et qui serait le type et la clef de toutes les autres. Suivant Hérodote [1], le roi Psammetichus enfermait deux enfants et les faisait nourrir par une chèvre pour retrouver la langue naturelle des premiers hommes, et quand les nouveau-nés prononçaient le mot *beccos,* qui en phrygien voulait dire *du pain,* la sagesse égyptienne décidait que les Phrygiens étaient le plus ancien peuple du monde. De moins habiles auraient vu que les deux enfants, comme les autres hommes, ne faisaient que bégayer la langue de leur nourrice. Saint Augustin ne me semble pas plus heureux quand il se prononce pour la primauté de l'hébreu, parce qu'Heber ni ceux de son lignage ne prirent part à la téméraire construction de Babel, et que par conséquent ils n'ont pas été compris dans cette confusion qui divisa toute la terre. Mais l'opinion de saint Augustin fut mieux reçue que celle des Égyptiens, et de nos jours encore on a voulu expliquer toutes les langues par des racines hébraïques. Le malheur est qu'on en a fait autant pour le sanscrit, et qu'on n'a pas eu moins de succès. En d'autres termes, il y a des ressemblances entre toutes les langues, parce que l'esprit humain est partout le même, mais cette ressemblance n'implique pas filiation, et le langage primitif est encore à trouver.

Leibnitz est le premier qui se soit fait une idée juste de la nature et des conditions de cette étude. « Dire que l'hébreu est la langue primitive, écrivait-il « à Tenzel [2], cela revient à désigner quelle est la « première branche d'un arbre, ou à prétendre qu'il

[1] Hérodote, Euterpe, *in principio.*
[2] Guhrauer, *Vie de Leibnitz* (en allem.), t. II, p. 129.

« y a un pays où, au lieu d'arbres, ne poussent que « des troncs sans branches. On peut imaginer de « pareilles choses, mais cela ne s'accorde point avec « les lois de la nature et l'harmonie des choses, c'est-« à-dire avec la sagesse divine. Les hommes habitués « à penser de Dieu avec trop peu de respect lui attri-« buent aisément ce qu'ils inventent. La seule ques-« tion raisonnable, c'est de se demander si l'hébreu « et les langues voisines sont plus près de la source « primitive que les autres, et en ont mieux gardé la « pureté. »

En renversant le problème, Leibnitz fondait du même coup une méthode et une science nouvelles. Désormais c'était à l'observation qu'il appartenait de classer les langues par espèces et familles et de dresser ainsi la généalogie du genre humain. Mais il restait un pas à faire, et c'est de nos jours seulement que Frédéric Schlegel et Guillaume de Humboldt ont démontré ce que Leibnitz n'avait qu'entrevu. Humboldt surtout a mis en pleine lumière cette vérité féconde que la grammaire d'une langue, ou, si l'on veut, sa vie intérieure, est un caractère plus important que le fond même des mots ou l'étymologie. En d'autres termes, dans l'ancienne école, le langage était considéré comme une monnaie que les peuples se transmettaient de main en main après l'avoir reçue d'un premier auteur, une monnaie dont on pouvait retrouver l'effigie sous la rouille des siècles; dans l'école moderne, le langage est une faculté naturelle dont les effets varient à l'infini et dont personne par conséquent ne peut réclamer l'invention. Féconde et inépuisable dans ses combinaisons, comme toutes nos facultés, la langue est l'incarnation de la pensée; elle en exprime toutes les nuances, elle retrace, en la

suivant, la marche des idées humaines; c'est pourquoi elle a en chaque pays un caractère particulier. Sans doute la langue d'un peuple garde toujours l'empreinte du moule dont elle est sortie; il y a un germe primitif que la culture modifie incessamment sans jamais le détruire; mais ces modifications, qui n'ont rien d'arbitraire et qui se font suivant une loi encore peu connue, ne sont pas moins essentielles à étudier que la substance des mots, car la langue est chose vivante, et en un sens la vraie philologie n'est rien de moins que l'histoire même de l'esprit humain.

Une fois maîtresse de cette vérité qui ruinait la stérile métaphysique de l'ancienne grammaire et la remplaçait par l'observation et l'histoire, la science moderne a marché à pas de géant. En étudiant les langues mystérieuses de l'Inde et de la Perse, Burnouf, Bopp, Lassen, ont retrouvé le berceau des peuples européens. S'ils n'ont pu découvrir la souche primitive, il leur a du moins été possible de reconnaître comme autant de branches collatérales le sanscrit, le zend ou l'ancien persan, le grec, le latin, le celtique, le gothique, le lithuanien et le slave. Du premier coup la philologie a reconstitué une fraternité depuis longtemps perdue entre des peuples qui tour à tour ont été à la tête de la civilisation; grâce à ces admirables travaux, nous entrevoyons maintenant une de ces grandes lois naturelles ou plutôt divines qui règlent la marche de l'humanité.

A côté de ce groupe formé par les langues indo-européennes, il y a une autre famille de langues plus facile à étudier, car les peuples auxquels elles appartiennent ont été moins nombreux et ils ont joué dans

le monde un rôle moins considérable; ce sont les langues qu'Eichhorn a nommées improprement langues sémitiques. Ce groupe comprend l'hébreu, le phénicien, l'araméen, l'éthiopien et l'arabe. En France, ces langues ont été l'objet d'études sérieuses; M. Sylvestre de Sacy a fondé une école qui n'a pas laissé dépérir l'héritage de son illustre maître; mais c'est, je crois, la première fois qu'on essaye d'écrire en français l'histoire comparée des langues sémitiques. L'Allemagne a accumulé les travaux sur ce point, comme sur tant d'autres; néanmoins ce n'est pas un mérite médiocre que de porter la lumière au milieu de cet amas d'érudition; c'est une véritable création et la marque d'un génie original que de ramener à un petit nombre de principes féconds ces recherches éparses et contradictoires, dont le poids eût écrasé un esprit moins vigoureux que M. Renan.

Ce qui me frappe en effet dans ce livre, c'est moins la richesse d'une science que je ne puis juger, que ces aperçus neufs et brillants qui saisissent le lecteur et éveillent en lui une foule de réflexions. Telles sont, par exemple, les pages où M. Renan nous peint à grands traits la physionomie des peuples sémites et nous donne en quelques mots le secret de leur langue et de leur destinée:

« Le caractère des peuples qui les ont parlées (les langues sémitiques) est marqué dans l'histoire par des traits aussi originaux que les langues qui ont servi de formule et de limite à leur pensée. C'est beaucoup moins, il est vrai, dans l'ordre politique que dans l'ordre religieux que s'est exercée leur influence. L'antiquité nous les montre à peine jouant un rôle actif dans les grandes conquêtes qui traversèrent l'Asie. La civilisation de Ninive et celle de Babylone, dans leurs traits

essentiels, n'appartiennent pas (j'essayerai de l'établir) à des peuples de cette race; et peut-être avant la puissante impulsion donnée à la nation arabe par une religion nouvelle, chercherait-on vainement dans l'histoire des traces d'un grand empire sémitique. Mais ce qu'ils ne firent point dans l'ordre des choses extérieures, ils le firent dans l'ordre moral, et l'on peut sans exagération leur attribuer au moins une moitié de l'œuvre intellectuelle de l'humanité.

« Des deux mots en effet qui jusqu'ici ont servi de symbole à l'esprit dans sa marche vers le vrai, celui de *science* ou de *philosophie*, leur fut presque étranger; mais toujours ils entendirent avec un instinct supérieur, avec un sens spécial, si j'ose le dire, celui de *religion*. La recherche réfléchie, indépendante, sévère, courageuse, philosophique, en un mot, de la vérité, semble avoir été le partage de cette race indo-européenne, qui, du fond de l'Inde jusqu'aux extrémités de l'Occident et du Nord, depuis les siècles les plus reculés jusqu'aux temps modernes, a cherché à expliquer Dieu, l'homme et le monde par un système rationnel, et a laissé derrière elle, comme échelonnées aux divers degrés de son histoire, des créations philosophiques toujours et partout soumises aux lois d'un développement logique. Mais à la race sémitique appartiennent ces intuitions fermes et sûres, qui dégagèrent tout d'abord la divinité de ses voiles, et, sans réflexion ni raisonnement, atteignirent la forme religieuse la plus épurée que l'antiquité ait connue. L'école philosophique a sa patrie dans la Grèce et dans l'Inde, au milieu d'une race curieuse et vivement préoccupée du secret des choses; le psaume et la prophétie, la sagesse s'expliquant en énigmes et en symboles, l'hymne pur, le livre révélé, tel est le partage de la race théocratique des Sémites. C'est par excellence le peuple de Dieu et le peuple des religions, destiné à les créer et à les propager. Et en effet n'est-il pas remarquable que les trois religions qui jusqu'ici ont joué le plus grand rôle dans l'histoire de la civilisation, les trois religions marquées d'un caractère spécial de durée, de fécondité, de prosélytisme, et liées d'ailleurs entre elles par des rapports si étroits qu'elles semblent trois rameaux du même tronc, trois traductions inégalement pures d'une même idée, sont nées toutes les trois parmi les peuples sémitiques,

et de là se sont élancées à la conquête de hautes destinées? Il n'y a que quelques journées de Jérusalem au Sinaï et du Sinaï à la Mecque[1]. »

Voilà un de ces passages comme il y en a beaucoup dans le livre de M. Renan, un de ces passages qui entrent dans l'esprit comme une révélation de la vérité. On sent bien que ce n'est pas le hasard qui, trois fois, a fait naître chez les peuples sémites les seules religions qui proclament l'unité de Dieu; le hasard n'est pas si intelligent; un pareil fait, trois fois répété, suppose une loi qui mérite nos recherches, et j'aurais voulu que M. Renan l'eût étudiée de plus près. Dire que les Sémites sont une race essentiellement religieuse, et que la philosophie leur échappe, montrer notamment que les Arabes n'ont jamais eu qu'une philosophie d'emprunt, c'est, il est vrai, remarquer avec un sens exquis un des caractères qui distinguent le plus nettement deux des grandes familles de l'humanité, mais c'est retourner le problème, et non point l'attaquer. Il est clair que là où la religion est maîtresse absolue des intelligences, et fait accepter de tous la solution qu'elle donne des terribles énigmes qui troublent l'humanité, il n'y a point de place pour la philosophie, par la raison toute simple, qu'en pareil cas, la philosophie se confond avec la religion; elle s'en détache au contraire partout où la foi s'affaiblit, partout où l'homme sent retomber sur lui seul le poids de sa destinée, et cherche le secret de l'avenir. L'insuffisance des religions de l'Inde, de la Grèce et de Rome explique dans l'antiquité l'inquiétude des belles âmes que Vir-

[1] *Histoire des langues sémitiques*, p. 3.

gile exprime si bien dans ces vers, où l'on entend comme une plainte étouffée :

Felix qui potuit rerum cognoscere causas
Atque metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari!
Fortunatus et ille deos qui novit agrestes [1]!

Mais, je le répète, si M. Renan nous montre à merveille, comme la marque distinctive des deux races, d'une part le goût de la philosophie chez les Indo-Européens, de l'autre, l'absence de ces études chez les Sémites, il ne nous dit pas d'où vient cette diversité. La question est mieux établie dans son livre qu'elle ne l'a jamais été, la solution n'en est pas avancée.

Je dirai plus. A voir la façon dont l'auteur expose cette distinction capitale, il semble qu'il n'y ait pas de question pour lui, et qu'il considère le caractère religieux des Sémites comme un de ces faits naturels et primitifs que la science constate, mais qu'il ne lui appartient pas de discuter. Il est bien vrai que toute science commence par une donnée première et repose sur un certain nombre de faits irréductibles; mais en est-il ainsi dans le cas présent, et M. Renan a-t-il rangé les faits dans l'ordre légitime? J'en doute, et lui soumets mes scrupules en ce point.

[1] Heureux le sage instruit des lois de la nature
Qui du vaste univers embrasse la structure,
Qui dompte et foule aux pieds d'importunes erreurs,
Le sort inexorable et les fausses terreurs,
Qui regarde en pitié les fables du Ténare
Et s'endort au vain bruit de l'Achéron avare!
Mais trop heureux aussi qui suit les douces lois
Et du dieu des troupeaux et des nymphes des bois.
(DELILLE.)

C'est de nos jours qu'on a remarqué l'importance historique de la race, et, suivant l'usage, on a exagéré cette découverte. Ce qui n'est qu'un élément dans la vie des peuples comme dans celle des individus : l'origine, a tout emporté; les idées, les croyances, la destinée des peuples, tout a été fatalement déterminé, non plus comme autrefois par l'influence des astres, mais par la naissance et le sang. M. Renan a trop d'esprit pour n'avoir point signalé ce qu'il y a d'excessif dans cette doctrine; il me semble cependant qu'il a cédé à l'entraînement général quand il a vu dans la religion l'apanage exclusif des Sémites et comme une faculté qui leur serait particulière. Les faits même qu'il expose avec tant de clarté ne s'accordent pas avec sa théorie.

A côté des Hébreux et des Arabes, ou, si l'on veut, des Sémites monothéistes, l'auteur nous montre des Phéniciens, des Babyloniens, en d'autres termes des Sémites païens, chez qui n'existe pas ce sentiment religieux qu'on nous donne comme le cachet de la race. Pour résoudre cette difficulté, des savants d'Allemagne, dont M. Renan adopte l'opinion, prétendent que ces Sémites païens sont des peuples mélangés; mais, outre que les faits ne sont pas suffisamment établis, il me semble que cet argument a le tort de trop prouver. Si le mélange de deux races suffit pour effacer le caractère religieux des Sémites, ce caractère n'a donc pas toute l'importance qu'on lui attribue, d'un autre côté, comment expliquer cette faiblesse, quand on connaît l'énergique résistance du mahométisme, quand, depuis deux mille ans, on voit les juifs défier le martyre et survivre à toutes les dispersions, sans que rien puisse entamer ce

peuple d'*acier*, pour emprunter à M. Renan une de ses plus vives et plus justes expressions.

Si le culte d'un Dieu unique a conservé les juifs et les Arabes au travers de tant de siècles et de tant de révolutions, et si la race n'a pas empêché les Phéniciens et les Babyloniens de se confondre avec des peuples païens disparus de l'histoire, n'est-il pas évident qu'il y a là deux phénomènes indépendants et d'inégale valeur? N'est-il pas visible que c'est la religion seule et non pas la naissance qui a maintenu ce qui reste encore de peuples sémites, et que par conséquent on ne peut pas faire de la croyance un caractère particulier de la race? Ceci n'est pas un problème de médiocre importance; il s'agit de savoir si le judaïsme et les religions qui en découlent sont le produit naturel du génie d'un certain peuple, ou si au contraire il y a là un mystère que la science n'a pas encore pénétré, et devant lequel il lui faudra peut-être s'incliner éternellement. Quelle que soit la solution que garde l'avenir, il est certain qu'aujourd'hui, dans l'état de la science, ce qui domine dans l'histoire des Juifs, ce n'est pas la race, mais la religion; ce sont là deux choses distinctes et qui ne s'expliquent pas mutuellement.

Il est encore un point sur lequel je ne puis m'accorder avec M. Renan : je veux parler du rang qu'il assigne aux Sémites dans l'échelle de la civilisation. M. Renan remarque d'abord, et c'est une vue fort juste, que « ce serait pousser outre mesure le pan-« théisme en histoire que de mettre toutes les races « sur le pied d'égalité, et, sous prétexte que la na-« ture est toujours belle, de chercher dans ses diverses « combinaisons la même plénitude et la même ri-

« chesse[1]. » Je suis de cet avis. C'est notre paresse qui le plus souvent suppose dans le monde une uniformité qui n'y est pas. Chez l'homme, comme dans la nature, il y a au contraire deux choses qui ne sont inconciliables qu'en apparence : c'est l'unité foncière sous une variété infinie. Comparer les Sémites et les Indo-Européens est donc une pensée toute scientifique, et le parallèle établi par l'auteur abonde en traits ingénieux et vrais. D'un côté, un peuple qui arrive du premier coup au dogme de l'unité divine, mais qui n'a de goût ni pour la philosophie, ni pour la science, parce qu'il est sans curiosité, un peuple qui a peu de penchant pour les arts, et dont la poésie est sans variété, parce qu'elle est toujours individuelle et n'exprime guère que des sentiments; de l'autre côté, une race qui ne peut séparer Dieu du monde, mais pleine d'imagination, d'une curiosité infinie, amoureuse de la beauté, enivrée de la nature, faite pour les arts, les sciences, le gouvernement. De ce rapprochement, M. Renan conclut que « la race sémite, comparée à la race indo-euro-« péenne, représente réellement une combinaison « inférieure de la nature humaine[2], » j'avoue que cette conclusion ne me semble pas légitime; je vois bien la diversité d'aptitude chez les deux races, je ne vois pas où est l'infériorité.

Si l'auteur eût dit que dans la philosophie, les arts, les sciences, on ne peut disputer la première place aux Indiens ni aux Grecs, personne n'attaquerait ce jugement que confirme l'histoire; mais, pour ne parler que des Juifs, Israël ne se relève-t-il pas par

[1] *Histoire des langues sémitiques*, p. 7.
[2] *Ibid.*, p. 4.

la grandeur de sa religion? L'Inde, avec tous les prodiges de son imagination, la Grèce avec toute sa grâce et sa perfection, n'ont jamais pu sortir d'un panthéisme énervant; Moïse, au contraire, en faisant de Dieu non pas seulement une intelligence, mais une volonté créatrice et indépendante du monde, Moïse a fondé du même coup la liberté humaine qui tient à la liberté de Dieu. Est-ce là une conception inférieure aux philosophies antiques, suppose-t-elle moins de génie? Est-ce une race inférieure que ces Juifs qui, à travers tant de misères, ont maintenu leur rang dans le monde[1], tandis que l'Inde, avec son paganisme, est tombée dans un état de dégradation sans remède? Où donc était la force, la vie, la vraie supériorité? Qu'est-ce d'ailleurs que notre civilisation, tout imprégnée de la Bible, sinon une greffe de l'esprit sémitique sur l'esprit romain, et une greffe qui a tout transformé par son énergie? Ou il faut nous mettre au-dessous de l'antiquité, ou il faut reconnaître que nous devons à la religion sortie d'un peuple sémite le génie qui fait la force et la grandeur des Européens.

Pour ne parler que de la poésie, ce domaine du sentiment non moins que de l'imagination, est-il bien sûr que les Sémites soient aussi bas que les met M. Renan? Sans doute il n'y a rien dans la Bible qui ressemble aux épopées indiennes, et les Grecs sont sans rivaux pour la forme élégante qu'ils donnent à leur pensée; mais n'a-t-on pas cent fois

[1] Cette vitalité du génie hébreu est parfaitement exposée dans un livre que vient de publier en Allemagne le docteur Philippson, grand rabbin de Magdebourg, livre qui a été fort bien traduit par M. Lévy Bing : *Le développement de l'idée religieuse dans le judaïsme, le christianisme et l'islamisme.* Paris, 1856.

comparé la Bible et Homère, sans que la Bible souffrît de ce rapprochement? Les Grecs sont d'admirables artistes, mais trop souvent leur poésie est de marbre comme leurs statues; au contraire la poésie hébraïque est une poésie toute humaine, les plaintes de Job et de David ont toujours un écho dans notre cœur. Préférer Pindare à Isaïe est chose permise; en conclure que le prophète hébreu appartenait à une race inférieure, c'est trop donner à son goût particulier, c'est oublier que pour le sublime des idées et la grandeur des images, aucun peuple ne s'est élevé aussi haut que les Juifs. N'est-ce pas M. Renan qui a dit : « Seul entre tous les peuples d'O-« rient, Israël a eu le privilége d'écrire pour le « monde entier[1] ? » Ces belles paroles ne sont-elles pas la meilleure réponse qu'on puisse faire à la prétendue infériorité des Hébreux?

Si j'insiste autant sur les jugements de l'auteur, c'est que je n'ai pas pour son livre une estime banale. Par les sujets qu'il traite, non moins que par la supériorité de ses vues, par l'ardeur de son esprit et la vivacité de son style, M. Renan me semble un des hommes dont les idées auront le plus d'influence dans l'avenir, et il importe de lui faire sentir toute la responsabilité qui pèse sur lui. Mais je n'en ai pas fini avec cet ouvrage intéressant, je veux examiner encore quelques grandes questions que M. Renan a traitées avec sa supériorité ordinaire; là du moins j'aurai le plaisir de me rapprocher de son opinion.

Parmi la foule de problèmes dont on demande la solution à la philologie comparée, il n'en est pas de plus délicat que celui de l'unité du genre humain.

[1] *Histoire des langues sémitiques*, p. 122.

Si, en effet, il y a une loi naturelle qui règle la naissance et le développement du langage, et si, grâce à l'observation, on en est venu à ce point de ranger les peuples et les langues en familles et en groupes déterminés, la science est donc en état de nous dire s'il est possible de ramener tous les dialectes de la terre à une origine commune, ou si, au contraire, une diversité invincible résiste à tous les rapprochements, et par cela même, nous révèle que nous ne descendons pas tous d'un même auteur.

Si cette question était de pure curiosité, il est probable qu'elle n'eût pas fait encore beaucoup de bruit. La philologie est une étude trop nouvelle, il y a encore trop de langues à recueillir et à classifier pour qu'on eût déjà abordé un problème qui ne peut être que le dernier mot de la science. Avant de dresser l'arbre généalogique des langues, il faudrait les connaître toutes, on n'en a encore étudié que deux ou trois branches principales. On ne sait rien d'exact sur les langues de l'Afrique, de l'Amérique, d'une grande part de l'Asie; toute conclusion est donc incomplète et prématurée. Mais on a mêlé la religion à ce problème, et en le compliquant de cet élément étranger, on lui a donné une importance que, selon nous, il n'a pas. Le christianisme, tel du moins que l'entendent les principales communions, suppose l'unité primitive du genre humain. La cause même de la rédemption, c'est le péché d'Adam; si nous n'avons pas tous failli en la personne d'un premier père, Jésus-Christ n'est pas mort pour tous les hommes. De là, chez les théologiens, une jalousie excessive contre toute recherche qui semble compromettre ce fait capital de l'unité du genre humain. On se saisit à la hâte de toute théorie

qui paraît favorable, et on en exalte l'auteur, mais, à la moindre contradiction, on crie à l'impiété et au blasphème. La philologie ne mérite ni tant d'honneurs ni tant d'injures, et, malgré le préjugé commun, je crois que la religion n'a rien à espérer ni à craindre des recherches qui ont pour objet le langage et ses origines.

Un exemple éclaircira ma pensée. Cette susceptibilité religieuse a déjà troublé une étude un peu plus ancienne que la philologie, je veux dire l'ethnographie, ou l'histoire naturelle des races humaines. Depuis que Blumenbach, à la fin du dernier siècle, s'est prononcé pour l'unité physiologique du genre humain et a ramené toutes les diversités extérieures à cinq variétés d'une même espèce, la théologie s'est emparée de ces conclusions, soutenues, il est vrai, par les savants les plus distingués, et depuis lors, elle n'a guère épargné l'opinion contraire. Qu'a-t-elle gagné cependant à l'œuvre de Blumenbach, sinon une preuve négative de peu de valeur? On a démontré qu'il y avait chez tous les hommes unité de squelette, d'organes, de tissus; on a réduit à un simple accident ces différences dans la forme du crâne et dans la couleur de la peau, qui, à première vue, établissent des distinctions tranchées entre les races; mais de là résulte-t-il que nous sortions tous d'un même père, et qu'à l'origine, Dieu n'ait pu créer plusieurs couples de la même espèce? Non; la science s'arrête devant le mystère de la création; elle ne dément pas la Genèse; mais il ne lui appartient pas de la confirmer.

Supposons maintenant que la science se modifie, et qu'on érige en espèces distinctes les principales variétés de la famille humaine. C'est une opinion

qui a ses défenseurs, et qui peut un jour l'emporter. La religion en sera-t-elle ébranlée? Pas le moins du monde. La science constate les faits qu'elle peut étudier aujourd'hui, c'est de là seulement qu'elle tire les conclusions légitimes; mais dire ce qui a eu lieu à l'origine du monde, affirmer que les forces de la nature n'ont jamais varié, soutenir que nous connaissons tous les effets des climats et du temps, c'est se perdre dans la région des hypothèses, ce n'est plus observer. Il est des limites que l'ethnographie ne peut pas franchir, et ces limites n'embrassent pas le premier fait dont parlent les livres saints. En ce point la science peut donc paraître plus ou moins favorable à la Bible, mais elle ne peut jamais lui donner un démenti; c'est pourquoi il serait bien de la laisser à elle-même et de ne pas lui demander une solution qui n'est pas de son ressort.

La philologie est dans les mêmes conditions que l'ethnographie; ce n'est pas davantage un secours ni un danger pour la théologie; c'est une science indépendante, qui n'a point à s'inquiéter de ses conclusions. C'est ce qu'a bien senti M. Renan, c'est la partie forte de son livre; il est difficile de mieux établir des principes plus sages et plus sûrs.

Il remarque d'abord, et avec raison, que les langues les plus diverses offrent partout des ressemblances, car elles sont le produit de la nature humaine, qui est partout identique; mais il ajoute que ce ne sont pas là des analogies organiques, telles qu'il en faut pour affirmer une parenté primitive. Cette parenté, c'est surtout la grammaire qui l'indique, car c'est elle seule qui permet de classifier les langues et d'établir leur filiation. Quand on ne peut pas faire dériver une langue d'une autre, ni rapporter deux dia-

lectes à une souche commune, le philologue en conclut que ces deux langues ne sont pas de même famille; à moins qu'on ne lui montre qu'il a mal observé les faits, on ne peut attaquer sa conclusion.

Ce criterium, une fois admis (si on ne l'accepte pas, il n'y a plus de science), l'étude montre bientôt que, si divers que soient entre eux les groupes qui forment la famille des langues indo-européennes, on peut néanmoins les rapporter à un modèle identique, et les faire dériver d'un même idiome, aujourd'hui perdu. Il est aisé de reconnaître que le français, l'italien, l'espagnol, le valaque, ne sont que le latin même, altéré par l'action du temps et par des influences étrangères; la ressemblance du grec et du latin a frappé quiconque s'est occupé de ces deux langues, et il n'est pas plus difficile de retrouver la parenté d'autres peuples séparés depuis des milliers d'années et dispersés par toute la terre. L'histoire ne nous apprend rien sur la fraternité des Hellènes, des Slavons et des Lithuaniens; mais, comme par exemple, ce n'est pas le hasard qui a pu donner à ces trois races la même forme du verbe *être,* et la forme même que nous retrouvons dans le sanscrit[1], le philologue conclut, et à coup sûr, que tous ces peuples ont eu le même berceau.

[1]

SANSCRIT.	GREC.	LITHUANIEN.	ANCIEN SLAVON.
Asmi	Esmi	Esmi	Yesme
Asi	Essi	Essi	Yesi
Asti	Esti	Esti	Yeste
'smas	Esmen	Esmi	Yesmo
'sthe	Este	Esti	Yeste
Santi	Enti	Esti	Somte

J'emprunte ce tableau au savant livre de Max Muller, qui donne une foule d'autres exemples. *Survey of languages,* deuxième édition. Londres, 1855, p. 11.

Y a-t-il des ressemblances pareilles entre le sanscrit et l'hébreu, peut-on ramener à une souche commune les langues indo-européennes, les langues sémitiques, le chinois, les idiomes américains? Non, dit M. Renan[1], « on n'expliquera jamais comment le « zend ou le sanscrit auraient pu, par des dégrada- « tions successives, devenir l'hébreu, et comment « l'hébreu aurait pu devenir le sanscrit ou le chinois. « Il y a évidemment entre ces trois systèmes (pour « ne point parler des autres) une séparation qui em- « pêche de les envisager comme des variétés d'un « même type, et quelles que puissent être les hypo- « thèses futures de la science sur les questions d'ori- « gine', le principe de l'ancienne école : TOUTES LES « LANGUES SONT DES DIALECTES D'UNE SEULE, doit être « abandonné à jamais. » Rien ne me semblerait plus sûr que cette opinion de M. Renan, si elle était présentée sous une forme moins tranchée. JAMAIS n'est pas un mot qui soit de mise dans les sciences d'observation, il n'y a que les mathématiques qui puissent prétendre à une certitude absolue. Dans l'étude de l'homme, comme dans celle de la nature, il y a trop de mystères pour que nous puissions regarder nos connaissances comme achevées, et, par exemple, il ne manque pas de savants qui voient déjà dans la langue de l'Égypte un idiome intermédiaire, qui ferait le pont entre le sanscrit et l'hébreu. Peut-être est-ce l'Assyrie qui nous garde cette découverte sous ses mystérieuses écritures. Il ne m'appartient pas de prononcer sur ces espérances; je dirai seulement que, fussent-elles fondées, il y aurait encore assez de problèmes à résoudre, pour que de longtemps il soit

[1] *Histoire des langues sémitiques*, p. 419.

sage de s'en tenir au principe de M. Renan, et de repousser, au nom de la science, une unité qui n'est pas impossible, mais qui n'est rien moins que démontrée.

Ce doute scientifique porte-t-il préjudice au christianisme? Je crois que la religion est sans intérêt dans la question.

Et d'abord, pour ceux qui admettent comme historiques tous les récits de la Bible, il est évident que la dispersion et la confusion de Babel expliquent la diversité, ou, pour parler avec Bossuet, le désordre des langages[1], et que, tout au contraire, si l'on démontrait que toutes les langues sont sorties d'une seule par une marche naturelle et un procédé régulier, ce serait la Bible qui recevrait un démenti. L'ancienne théologie ne s'est jamais inquiétée de la division des langues, et je vois que plus d'un théologien moderne s'en tient, avec sagesse, aux anciennes opinions[2].

En outre, et sans qu'on puisse rien affirmer sur les découvertes à venir, il est cependant très-probable que, parvînt-on à démontrer la fraternité de toutes les langues, on n'en établirait point la filiation. Dans les langues indo-européennes, comme dans les langues sémitiques, on voit bien les branches, mais la souche primitive est perdue; aujourd'hui que tant d'idiomes sont recueillis, sinon connus, si on ne peut retrouver cette langue-mère d'où sont sortis l'arabe et l'hébreu, deux dialectes si voisins, comment croire qu'on découvrira cette tige première d'où les

[1] *Discours sur l'Histoire universelle*, seconde partie, ch. I.

[2] *Prophéties messianiques de l'Ancien Testament*, par l'abbé Maignan. Paris, 1856, p. 151.

peuples se sont détachés avant les temps historiques? Toutes les analogies qu'on pourra constater ne feront sans doute qu'indiquer une parenté lointaine, la seule conclusion qu'on en pourra tirer légitimement, c'est que la philologie ne contredit pas l'unité du genre humain; mais comment le ferait-elle, puisque, d'une part, sa méthode suppose l'unité de l'esprit humain, et que de l'autre, les faits premiers sur lesquels elle s'exerce sont séparés de la création par des siècles vides, où se sont passées des révolutions qui nous seront toujours inconnues?

Faisons donc nettement la part de la religion et celle de la philologie. « La science, dit très-bien « M. Renan, a besoin, pour être indépendante, de « n'être gênée par aucun dogme, comme il est essen- « tiel que les croyances morales et religieuses se sen- « tent à l'abri des résultats auxquels la science peut « être appelée par ses déductions[1]. »

Maxime très-sage, à laquelle la théologie moderne ne prête pas assez d'attention. On parle souvent de l'accord nécessaire de la foi et de la raison; rien de plus juste quand il s'agit des doctrines morales, qui sont le fond commun de la philosophie et de la religion. L'Évangile complète et dépasse Platon, seul il sait consoler les cœurs troublés. Mais on ne voit pas que la révélation promette de lever les voiles qui couvrent la nature, la Bible n'est pas une encyclopédie. Cependant aujourd'hui on fait des efforts considérables pour entraîner la théologie dans le cercle des sciences naturelles, afin de montrer que les découvertes physiques s'accordent avec les faits qu'on lit dans l'Écriture. Un théologien célèbre,

[1] *Histoire des langues sémitiques*, p. 448.

un esprit éclairé, le cardinal Wiseman, a donné l'exemple de ces études dans ses *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée*. Il y a peu d'écrits modernes où l'on trouve plus de vues fines, plus d'aperçus ingénieux, une érudition plus variée; mais la pensée fondamentale du livre me semble fausse par son exagération, et, à suivre cette voie, je crains qu'on ne rencontre plus d'un mécompte et plus d'un danger. En identifiant la science et la théologie, ou l'on impose à la première une immobilité qui serait la mort pour elle, ou l'on donne à la seconde une mobilité qui la détruit. Toute science d'observation est changeante de sa nature : y asseoir un système théologique, c'est donner à la religion des fondements qui craquent dès le premier instant. Moïse et Cuvier s'accordent aujourd'hui, on célèbre cet accord comme une victoire pour la foi; demain, si une découverte nouvelle les sépare, faudra-t-il donc sacrifier la Bible ou nier et combattre la vérité ?

Est-ce à dire que la religion doive ignorer les progrès de l'esprit humain? Non, sans doute; mais elle ne doit se servir qu'avec prudence des résultats les plus certains de l'étude, et ne leur donner qu'un rang inférieur. Surtout qu'elle ne lie pas ensemble la science et la théologie, et qu'en laissant à la raison toute son indépendance, elle garde en même temps pour elle-même toute sa liberté, n'oubliant pas que Dieu a livré le monde aux disputes humaines. La religion et la science sont deux voies qui mènent à la vérité, mais ici-bas ces deux voies sont distinctes : l'une descend du ciel et l'autre y va; vouloir les confondre dès à présent, c'est doublement s'égarer. Sans doute elles se réuniront un jour, mais ce jour-là nous verrons la vérité

sans nuages et sans voiles, et il n'y aura plus ni science, ni théologie,

C'est surtout à propos des études sémitiques qu'il est nécessaire d'insister sur cette distinction des deux domaines. Comme c'est en hébreu que sont écrits les textes principaux de l'Ancien Testament, toute critique éveille aussitôt des scrupules, scrupules très-respectables sans doute, car ils tiennent à la conscience, mais qui cependant ne peuvent prévaloir sur les droits de la science, qui sont ceux de la vérité. M. Renan n'a pas échappé au sort commun des écrivains qui touchent à la Bible, la hardiesse de ses jugements a causé une vive émotion. C'est chose nouvelle en France que de traiter la Bible comme tout autre livre, et de discuter Moïse comme on discute Homère. Contester la date et l'auteur du Pentateuque, reconnaître deux Isaïes, dont le second aurait écrit à Babylone plus de deux siècles après le prophète de Jérusalem, placer le livre de Daniel après Esdras et faire de son auteur un contemporain d'Antiochus Épiphane, ce sont des questions que la critique d'outre-Rhin agite depuis si longtemps, qu'en Allemagne elles ont perdu le dangereux attrait de la nouveauté; mais nous n'en sommes pas là; aussi est-ce avec effroi que dans le livre de M. Renan on a signalé l'invasion du rationalisme allemand.

Que signifie ce mot dont on fait un épouvantail? Rien autre chose que l'application de la critique aux livres saints. C'est une phase nouvelle de la science; c'est un besoin du temps auquel on ne peut échapper. Nous n'en sommes plus au siècle où Bossuet se croyait en droit d'arrêter l'ouvrage de Richard Simon, comme étant *un amas d'impiétés et un rempart de libertinage.* Nous ne voulons pas davantage des railleries de Vol-

taire ; mais notre siècle a soif de vérité. Il a soumis à son examen toute l'antiquité classique, et l'a renouvelée par l'étude ; il a discuté le Nouveau Testament, qui est sorti victorieux et rajeuni de ces épreuves ; aujourd'hui le tour de la Bible est venu. Il y a soixante ans qu'on remue ces problèmes en Allemagne, non-seulement chez les chrétiens, mais chez les juifs, qui ont un intérêt dans la discussion, il ne nous est pas possible d'échapper à ce courant de l'idée ; je crois même qu'il est bon qu'un esprit aussi perçant et aussi clair que M. Renan nous présente sous une forme tranchée l'abrégé de tant de controverses, et du premier coup nous fasse entrer dans le cœur de la question. Il n'y a là ni sujet de craindre, ni sujet de s'irriter, au contraire il faut entrer avec résolution et confiance dans cette voie qu'on ne peut éviter.

Selon moi, la religion n'a rien à craindre de la critique biblique, tant que cette critique reste ce qu'elle doit être, c'est-à-dire une science humaine. Ce qui fait de la Bible un livre à part, c'est l'inspiration divine ; cette inspiration, la science est hors d'état de la contrôler. A vrai dire, il ne lui appartient ni de l'admettre ni de la rejeter ; elle n'a pas de mesure pour apprécier un élément surnaturel. Le chrétien entend dans son cœur l'écho de la parole divine, mais la foi est chose individuelle, on n'en tire pas une démonstration. Où je sens l'accomplissement d'une prophétie, l'incrédule ne verra qu'un fait indifférent. Ce que je dis de l'inspiration est aussi vrai de la canonicité des livres saints, qui n'est autre chose que la reconnaissance officielle de l'esprit divin qui y règne. La science est incompétente à prononcer sur ce caractère ; aussi Bossuet, qui avait bien senti cette impuissance des lumières humaines, se sert-il de

notre faiblesse même pour en tirer une preuve nouvelle de l'autorité qu'il revendique pour l'Église. Voici ses paroles, qui ont une gravité toute particulière, car elles sont tirées d'un livre où chaque mot est pesé, c'est l'*Exposition de la doctrine catholique :*

« L'Église étant établie de Dieu pour être gardienne des Écritures et de la tradition, nous recevons de sa main les Écritures canoniques, et, quoique disent ses adversaires, nous croyons que c'est principalement son autorité qui les détermine à révérer comme des livres divins le Cantique des Cantiques, qui a si peu de marques sensibles d'inspirations prophétiques, l'épître de saint Jacques, que Luther a rejetée, et celle de saint Jude, qui pourrait paraître suspecte à cause de quelques livres apocryphes qui y sont allégués. Enfin ce ne peut être que par cette autorité qu'ils reçoivent tout le corps des Écritures saintes, que les chrétiens écoutent comme divines avant même que la lecture leur ait fait ressentir l'esprit de Dieu dans ces livres[1]. »

Quel est donc le rôle de la critique? C'est d'apprécier le côté humain des Écritures. La Bible, inspirée de Dieu, a été écrite par des hommes, le livre, transmis de main en main au travers des siècles, a éprouvé les mêmes vicissitudes que les autres monuments de l'antiquité. Tous les copistes n'ont pas été infaillibles, on a fait au texte certaines additions et certains changements. Par exemple, il est évident que si Moïse est l'auteur du Deutéronome, ce n'est pas lui qui a écrit le dernier chapitre où sa mort est racontée. Bossuet, qui reconnaît quelques-unes de ces modifications, auxquelles il attache peu d'importance[2], ne veut pas qu'on aille plus loin, et qu'on

[1] T. V, édit. Lefèvre, p. 402.
[2] *Discours sur l'Histoire universelle*, seconde partie, ch. XXVIII.

sacrifie l'Écriture *au libertinage;* mais lui-même s'est trop engagé. Si la critique a raison sur un point, comment lui refuser d'apprécier les autres? Ou il faut déclarer que chacun des mots de la Bible est dicte par Dieu, ou il faut reconnaître les droits de la science et du libre examen.

Tout ce qu'on peut demander à la critique, c'est, je le répète, qu'elle reste dans ses bornes légitimes, qu'elle soit franche, sincère, sans passion. Elle a les mêmes droits, la même liberté et les mêmes devoirs que toute autre science; on peut seulement lui demander une sagesse plus grande, car elle touche indirectement à ce qu'il y a de plus délicat au monde, à la foi de millions d'hommes. Loin de moi la pensée de recommander au critique cette prudence égoïste, qui conseille de fermer la main dès qu'on y tient une vérité qui peut faire du bruit; mais il faut d'abord s'assurer de cette vérité, et ne la présenter qu'avec le ménagement et le respect que mérite toute conscience humaine. Dans les autres branches de l'érudition, l'erreur ne fait tort qu'à celui qui se trompe; ici, qu'on le veuille ou non, on a charge d'âmes, il y faut regarder à deux fois. C'est un devoir de combattre l'erreur sitôt qu'on l'a reconnue, ce n'en est pas un de jeter dans le public des conjectures téméraires et des jugements hasardés.

On voit que de questions agite M. Renan. Esprit jeune, ardent, enivré de science, il aime à se jouer au milieu de ces difficiles problèmes; il les éclaire de tous les feux de son intelligence, il les anime de toute la chaleur de sa pensée. Nul ne porte plus légèrement le poids de l'étude, nul ne fait parler à l'érudition un langage plus simple et plus clair. Une qualité lui manque peut-être, une qualité qu'il regar-

dera comme un défaut, et que lui donneront sûrement les années. Je lui voudrais un peu de la modération, de la réserve, je dirais presque de la timidité que portait M. Burnouf en de semblables recherches. L'historien des langues sémitiques ne m'en voudra pas de lui citer ce nom qu'il ramène naturellement à mon souvenir; car, à mon avis, s'il est un homme qui, par ses grandes qualités, puisse nous consoler de la perte de Burnouf, et combler le vide qu'il a laissé dans la science, cet homme c'est M. Renan.

Décembre 1856.

FRÉDÉRIC CREUZER.

Il n'est point d'étranger qui, dans ces derniers temps, ait visité Heidelberg, sans qu'on lui ait montré avec respect un vieillard qui, presque tous les jours, assis à la promenade sur un banc solitaire, et tout entier à sa rêverie, semblait ne plus vivre que pour jouir des premiers bourgeons du printemps ou des derniers rayons de l'automne. Ce vieillard, la gloire de la ville, et comme un des bons génies de l'Université, c'était Frédéric Creuzer. A Heidelberg, il était le dernier représentant de cette forte génération qui sortit des misères de la révolution. Abattue sur vingt champs de bataille, écrasée par la conquête, ce fut dans les Uuiversités que l'Allemagne se retrempa, et qu'elle apprit à se redresser sous la main qui l'étouffait. De 1804 à 1813, ce furent des professeurs et des savants qui réveillèrent l'esprit germanique, et qui, sans en avoir toujours conscience, entamèrent cette lutte de l'idée contre la force dont personne alors n'eût soupçonné le succès. Ces vétérans d'une grande époque sont peu nombreux aujourd'hui; Arndt à Bonn, Boeckh, Savigny, Humboldt à Berlin, sont les derniers à jouir de leur gloire; Niebuhr, Schelling et bien d'autres sont depuis longtemps entrés dans l'histoire, heureux d'être nés au milieu de l'orage et d'avoir servi l'indépendance de la patrie, quand peut-être ils ne croyaient servir que la science!

Dans ce bataillon sacré, quel rang occupait Creuzer? Quel rôle avait-il pris? Que croyait-il avoir fait? C'est ce que lui-même nous apprend dans un livre dont le titre atteste la modestie de l'auteur. Les *Souvenirs d'un vieux professeur*[1], publiés en 1848, contiennent l'exposé des travaux et des idées de Creuzer. Si, dans son innocente vanité, le vieux professeur ne nous fait pas grâce d'un seul des éloges qu'il a reçus, si quelquefois même il prend une politesse banale pour une adhésion sérieuse aux théories qu'il a défendues, du moins, avec une franchise trop rare, nous dit-il tout ce qu'il a voulu et tout ce qu'il a fait. On peut l'écouter, sans craindre que l'amour-propre de l'auteur n'ait grossi le personnage; Creuzer n'est pas de ceux qui se font centre et croient que le monde tourne autour de leur génie; c'est toujours à la science qu'il donne le premier rang, et l'histoire de sa vie est l'histoire même de la philologie.

Frédéric Creuzer, que l'érudition a perdu le 15 février 1858, était né, le 10 mars 1771, à Marburg, dans la Hesse-Électorale. Il était d'une famille de pasteurs luthériens; sa mère, restée veuve de bonne heure, l'éleva dans des sentiments de piété qui donnèrent à son esprit un tour mystique et décidèrent de toute sa vie. Les impressions de son enfance ajoutèrent encore à l'éducation maternelle; lui-même, dans la plus charmante page de ses souvenirs, nous apprend comment les choses et les hommes préparèrent, dès le premier jour, le futur auteur de la Symbolique.

« Dès ma première enfance, nous dit-il[2], on m'envoya à

[1] *Aus dem Leben eines alten Professors, von Dr Friedrich Creuzer.* Heidelberg, 1848, in-8.

[2] *Aus dem Leben*, p. 10.

l'école communale. Dans le froid de l'hiver, quand le service luthérien de l'église de Marie nous semblait bien long, je m'occupais à regarder les monuments des anciens landgraves et les tableaux d'histoire sainte qui ornaient le maître-autel. Quand un archidiacre prêchait au delà de l'heure ordinaire, je trouvais une distraction dans le vieux livre de cantiques où l'on avait joint en appendice la destruction de Jérusalem, d'après Joseph, et d'autres récits de même espèce. Mais je me sentais bien plus ému quand j'assistais au service à Sainte-Élisabeth. Cette belle église, construite dans le meilleur style du treizième siècle et complète, appartenait alors à une commanderie de l'Ordre teutonique. C'est le centre d'édifices remarquables qui forment comme une petite ville à l'est de Marburg.

« Que ne pourrait-on pas dire ici de l'influence de l'architecture, quelle richesse d'enseignement, un seul de ces monuments, surtout quand il est placé dans une petite ville, n'offre-t-il pas pendant des siècles à toute la suite des générations? Et si l'on songe qu'alors je ne pouvais comparer Sainte-Élisabeth à ces grandes églises qu'on voit à Cologne, à Strasbourg, à Fribourg, églises dont la vue ranime toujours en mon cœur les premières impressions de mon enfance, on ne trouvera pas l'expression outrée, quand je dirai que Sainte-Élisabeth était pour moi tout un monde. Je vois encore le porche orné de rinceaux finement sculptés, les deux grandes et puissantes tours; dans l'intérieur, cette allée de colonnes sveltes et élancées, le chœur avec ses vitraux, les bas côtés avec les monuments des landgraves, les images des chevaliers, les armoiries, les bas-reliefs tirés de l'Écriture sainte, les vieux panneaux où l'on a peint la vie de la sainte princesse Élisabeth et de son époux Louis, mort à la croisade. Et quand à certains jours de l'année on ouvrait les portes de la sacristie, qu'on exposait les statues dorées de Marie et de l'enfant, entourées des douze apôtres, que le gardien expliquait à la foule des paysans la valeur inestimable et la merveilleuse vertu des pierres précieuses qui entraient dans ce travail, et qu'il leur montrait le seuil de pierre creusé par les genoux des pèlerins, j'en avais pour des semaines entières à penser et à rêver.

« Sur un terrain pareil, le germe mystique que j'avais apporté en naissant ne pouvait que se développer heureusement, et qui sait si le luthéranisme où je suis né n'en reçut pas dès lors quelque atteinte? »

Cet enfant curieux, ce jeune luthérien, qui admire les splendeurs du moyen âge avec un enthousiasme que ne désavouerait pas M. de Montalembert, c'est Creuzer tout entier. Le monde n'a été pour lui que Sainte-Élisabeth agrandie, une suite de symboles religieux, dont il a toujours cherché le secret.

Je passe rapidement sur les goûts militaires que développa chez le jeune Creuzer le retour de ces Hessois, que l'Électeur vendait si libéralement aux Anglais pour faire la guerre d'Amérique au profit du roi George, et qui rapportaient en Europe le nom de Washington et de ses généreux amis. Le vieux professeur a un goût particulier pour les expressions militaires, il ne nomme jamais son ami et son collaborateur Moser que *le premier grenadier de son bataillon;* mais il est difficile de croire aux instincts belliqueux de cette figure placide; on ne peut oublier que Creuzer, quoique philologue, eut toujours horreur de la polémique, et recula devant la plus facile de toutes les guerres, celle où l'on ne verse que de l'encre, et qui se fait la plume à la main, dans la sécurité du cabinet.

Après d'excellentes études classiques qu'avait dirigées son oncle maternel, le pasteur Bang, l'ami de Wyttenbach, Creuzer entra, en 1789, à l'Université de Marburg, après avoir payé la taxe, « car, en ce temps-« là, dit-il, un fils de bourgeois devait solliciter en « haut lieu la permission d'étudier. » Au mois d'octobre de la même année, nous le trouvons à l'Univer-

sité d'Iéna, plongé dans la philosophie de Kant, qui, à l'en croire, ne lui profita guère et lui coûta beaucoup de temps. Ce fut là qu'il entendit Schiller, l'idole de la jeunesse allemande. « Le seul aspect de « Schiller, dit-il, vous exaltait. On l'écoutait avec « transport, et je ne perdis aucune de ses leçons. « Quelquefois aussi j'eus le bonheur de le voir en so- « ciété, mais je n'eus jamais le courage de lui parler, « tant j'avais de respect pour ce grand esprit. »

Creuzer était venu à Iéna pour y étudier la théologie; sa mère désirait en faire un pasteur; mais le jeune homme avait senti que la vocation lui manquait, et il avait une piété trop sincère pour prendre comme un gagne-pain une profession qui, si elle n'est pas la plus noble des missions, est le plus triste des métiers. L'ennui que lui causait la théologie l'éclaira bientôt sur ses véritables instincts. « Je me souviens « encore, nous dit-il après un demi-siècle, qu'obligé « de suivre les leçons d'un professeur, qui, de la fa- « çon la plus pitoyable, nous délayait dans une prose « fade la sublimité des psaumes, j'emportais avec moi « l'Homère de Wolf, comme un antidote contre « l'ennui. »

Il était né antiquaire et philologue. Les grands hommes pour lui, c'étaient les Grecs et les Romains; le monde vieilli ne devait plus produire une pareille race de citoyens, de poëtes et de philosophes; une seule chose, une seule gloire restait aux modernes, c'était d'honorer ces morts illustres et de vivre de leur pensée. Après Homère et Platon, après Hérodote et Cicéron, ce que Creuzer admirait le plus, c'était leurs commentateurs; les noms devant lesquels il s'inclinait, c'étaient ceux d'Ernesti, de Ruhnkenius, et surtout de Wyttembach. L'éducation qu'il avait reçue de son

oncle n'avait pas peu contribué à cet enthousiasme. C'est à peine si on parlait allemand dans cette maison, qui ressemblait à celle de Montaigne. C'est dans la langue de Cicéron que l'enfant traduisait Démothène, et il nous apprend avec ingénuité que ce qui lui fit lire le *Laocoon* de Lessing, ce fut la façon honorable dont Ernesti, le plus grand des latinistes, parlait d'un bel esprit allemand. Cette lecture, du reste, fut une révélation pour le jeune antiquaire, et quand il eut joint au *Laocoon* les écrits de Winckelmann, il vit avec des yeux tout différents Virgile et Homère, Pindare et les tragiques; le passé s'anima pour lui, il entra dans la vie de l'antiquité.

Pour les gens qui se croient sérieux, pour les hommes d'affaires (et aujourd'hui qui ne fait plus ou moins des affaires?), c'est sans doute quelque chose de puéril que cette passion d'un jeune homme pour des études qui ne donnent ni la puissance, ni la fortune. On ne comprend guère cette délicatesse des belles âmes que le présent repousse, et qui cherchent dans le passé un refuge contre l'ennui et le dégoût. On s'imagine souvent qu'un philologue est un homme qui épluche des virgules, ressasse des fautes d'orthographe, et se querelle avec quelques fous de même espèce, à propos de parchemins jaunis; ce n'est pas ainsi que Creuzer entendait la philologie; l'étude de l'antiquité n'était pour lui qu'une préparation à la philosophie véritable, c'est-à-dire à la conduite de la vie [1].

L'amour du beau, du vrai, du saint, le possédait tout entier, c'est à cet idéal qu'il entendait se dé-

[1] Voyez son discours : *Das Studium der Alten als Vorbereitung zur Philosophie* (*Studien*, 1805, t. Ier).

vouer, lui, pauvre, sans ressources et sans appui. La Grèce lui tenait lieu de fortune et d'amis; c'est au passé qu'il demandait des conseils et des leçons, il y trouvait des réponses pour ses doutes et ses craintes. Rien ne l'étonna dans la Révolution française, et il ne perdit pas l'espoir un seul moment. Des flatteurs, qui égaraient le peuple, il avait lu cela dans Thucydide; l'anarchie, qui mène au despotisme, c'était une page de Platon, traduite par Cicéron. Ce que peut-être il ne retrouvait pas dans le présent, et ce qui lui rendait plus chers encore ceux qu'il appelait ses morts bien-aimés, c'étaient ces nobles cœurs, comme Démosthène et Cicéron, qui s'immolent résolûment pour une cause qu'ils savent perdue, et qui meurent, sans compter même sur la justice de l'avenir. Tel était Creuzer : l'antiquité était pour lui ce que saint Augustin était pour Le Maistre de Sacy : un livre où toute grandeur est contenue, un miroir fidèle, où une belle âme se reconnaît et apprend à ne jamais désespérer.

Au milieu de ces travaux, la mort de sa mère le laissa seul, il fallut vivre de quelques leçons particulières et de quelques répétitions. Creuzer avait vingt ans et point d'état. Ce fut alors qu'il publia une dissertation sur Hérodote et Thucydide qui lui valut les encouragements de Boettiger, d'Heeren et surtout d'Heyne, qui dès ce moment s'employa pour lui chercher une situation. Heureusement le ciel avait placé près de lui une âme élevée qui comprit de suite ce qu'il valait. C'était M. de Savigny. Jeune, riche, noble, M. de Savigny avait accepté une chaire à Marburg, sa maison réunissait tout ce qu'il y avait de généreux et d'intelligent dans l'Université. Ce fut lui qui encouragea Creuzer à essayer de l'enseignement pu-

blic. En France, c'eût été chose impossible; chez nous, où le gouvernement prend charge d'âmes et veut avoir une science à lui et des doctrines officielles, c'est l'État qui choisit et qui institue le professeur, quand un nom acquis et des services rendus le désignent à l'estime publique. On a ainsi des hommes mûrs, savants, considérés, mais on n'a pas toujours des professeurs, et trop souvent l'enseignement est en arrière de la science. En Allemagne, au contraire, où toute doctrine a droit de se produire librement, pourvu qu'elle ne soit ni séditieuse ni immorale, chacun peut monter en chaire et essayer ses forces devant le public sans que l'État se croie menacé par les révolutions de la philologie. C'est ce que fit Creuzer; il était jeune, ardent, plein de talent et de courage, il réussit, et en 1800 il fut nommé professeur agrégé de langue et de littérature grecque à Marburg. Ce n'était pas la fortune, mais désormais il était à l'abri du besoin, son avenir ne dépendait plus que de lui.

Dans cet enseignement, Creuzer fit preuve d'une science profonde et d'une solidité d'esprit qui est assez rare en Allemagne, au moins chez les jeunes gens. On était au moment où les prolégomènes de Wolf mettaient en doute l'existence d'Homère, il y avait une croisade engagée contre les grands écrivains de l'antiquité, croisade qui de nos jours a changé de nom plus que d'objet, en passant dans la théologie, quand le champ de la critique littéraire a été épuisé. Quoique le livre de Wolf eût fortement agi sur Creuzer, le jeune maître ne donna point dans les excès que peut-être on attendait de lui, et qui certainement l'eussent rendu populaire.

« Plus je lus Wolf, nous dit-il, plus je sentis quelles rares

qualités et quelle science il fallait pour faire de la critique de cette façon suprême, plus je m'éloignai de l'opinion qui de nos jours a pris le dessus. A présent un jeune philologue croit qu'il ne vaut quelque chose que quand il a déclaré qu'un grand écrivain est interpolé. Ce goût a gagné les théologiens. Qu'on ne se méprenne pas sur ce que je dis. Moi-même j'ai déclaré que certaines hymnes orphiques étaient néoplatoniciennes, parce que j'y ai trouvé les façons de parler de Plotin et de son école; je ne condamne que cette fougue qui pousse certains esprits à courir après la réputation, en bâtissant des hypothèses en l'air. Un génie comme Wolf a dû rire le premier de toutes ces témérités. »

La réputation venait à Creuzer, et la fortune suivait la réputation. En 1804 on lui offrit un théâtre plus digne de lui; il accepta la chaire de philologie et d'histoire ancienne à l'Université d'Heidelberg. Ces changements, qui ne contribuent pas médiocrement à combattre les habitudes provinciales et à faire sentir à tous les Allemands qu'ils n'ont qu'une même patrie, ces changements sont dans les habitudes germaniques, et dans sa jeunesse un professeur, comme un officier, mène un peu la vie de garnison.

« Le printemps qui m'amena à Heidelberg, nous dit-il, fut pour moi une vraie fête. Dans un pays nouveau, j'ai pour habitude de m'orienter en faisant des promenades solitaires, et je passai bien des semaines dans le ravissement des beaux aspects de cette nature qui changeait à chaque pas. Il fallait me conquérir un auditoire; je commençai par ne faire que des leçons publiques[1], du moins personne ne pouvait se plaindre de perdre son argent. »

Creuzer trouvait à Heidelberg tout ce qu'il pouvait désirer : un prince éclairé, l'électeur Charles-Fré-

[1] Les leçons publiques sont des leçons d'apparat où tout le monde peut assister sans payer. Les véritables leçons sont privées, et chaque étudiant choisit et paye son professeur.

déric, un ministre qui avait le goût de la science, ce goût si nécessaire pour qui veut protéger les lettres et ceux qui les cultivent, M. de Reizenstein, et enfin des collègues jeunes et pleins de talent, Boeckh, Daub, Wilken, Schlosser; rien ne manquait à son bien-être, quand, en 1809, il fut assailli par une tentation à laquelle il n'eut pas la force de résister. Une lettre de M. de Meermann, directeur général des sciences et des arts du royaume de Hollande, lui offrait une chaire à l'Université de Leyde. Professeur en Hollande, à Leyde, c'était pour lui, comme il l'avoue naïvement, ce que serait pour un marin étranger l'offre du rang d'amiral dans la marine anglaise. Il allait devenir le collègue de Wyttembach, de celui qu'il aimait comme un père, qu'il admirait comme un génie sans rival. Creuzer fut ébloui, l'émotion lui fit oublier la prudence, il accepta.

Parti d'Heidelberg, non sans être inquiet de sa témérité, il n'était pas arrivé en Hollande que déjà il regrettait ses montagnes. « En Hollande, nous dit-il, il y a de « belles villes, et le sang y est beau, mais dans ce « pays plat je ne pouvais pas avoir d'idées mytholo- « giques. Aux bords de la mer, si poétique qu'elle « soit, je ne pouvais pas prendre les télégraphes « français pour les obélisques du soleil, et les vais- « seaux de l'escadre anglaise n'étaient pas des dau- « phins. » Il se hâta d'écrire à M. de Reizenstein pour redemander la place qu'il avait trop légèrement quittée, et revint la même année à Heidelberg, y rapportant la sagesse et la fièvre. *Creuzer*, écrivait Frédéric Jacobs sur son journal, à la date de 1809, *Creuzer part pour Leyde*, et quelques lignes plus bas, *Creuzer revient de Leyde*. Ce fut là toute l'histoire de cette odyssée qui tient une certaine place dans les

souvenirs du vieux professeur, car c'est le plus grand événement de cette tranquille existence.

Ce qui consola Creuzer, le souvenir qui lui resta après tant de fatigues, ce fut d'avoir vu dans Wyttembach le plus simple, le meilleur et le plus noble des hommes. Ce n'était pas seulement un profond connaisseur de la philosophie ancienne, c'était un patriote et un Romain des beaux jours que ce Suisse établi en Hollande, qui, sans respect pour le directeur général des études, le sénateur français, M. de Meermann, l'appelait tout simplement M. Meermann, mettait dans sa poche la croix d'honneur que lui donnait M. de Fontanes, et défendait la liberté constitutionnelle dans son commentaire sur le *Phédon* de Platon. Et à côté de Wyttembach quelle figure antique et gracieuse que celle de la femme et de l'élève du grand critique, cette Galliena, tout aussi passionnée que son mari pour la science et pour la liberté, et qui près de mourir et se souvenant du Phédon, écrivait à Creuzer d'une main élégante et ferme :

Le vaisseau de Délos tarde bien à paraître.

Si Creuzer admirait ces deux grands cœurs, de son côté, Wyttembach, peu prodigue de son admiration, l'avait bien jugé ; Creuzer, disait-il, est une âme candide, *anima candida,* et il lui voua une éternelle amitié.

De retour à Heidelberg et rentré au pigeonnier, Creuzer n'en sortit plus et ne vit jamais l'Italie. Ses grands voyages furent une excursion à Munich et une visite à Paris, dont nous parlerons plus loin. Cependant s'il resta dans son cher Heidelberg, le mérite

n'en fut pas tout entier à sa sagesse, non plus qu'à la crainte des voyages, il en faut reporter une grande part à la prudence et à la bonté du ministre, M. de Reizenstein. Celui qui avait racheté Creuzer de son exil de Hollande n'entendait pas le perdre une seconde fois; et quand en 1816 et en 1818 on appela le professeur célèbre à Gœttingue, à Bonn, à Kiel, M. de Reizenstein, son confident, sut toujours le retenir en augmentant à propos un traitement qui ne fut jamais considérable, et en lui donnant ces titres de conseiller, privé, intime, aulique, pour lesquels Creuzer n'avait point l'âme aussi romaine que son ami Wyttembach.

Une fois installé à Heidelberg, entouré de livres, d'antiquités, de médailles, Creuzer se plongea tout entier dans l'étude de la mythologie. C'était de ce côté que le poussait son instinct. Il réussit comme on le fait toujours quand on enseigne ce qu'on aime, ses recherches sur une science fort dédaignée jusque-là trouvèrent bientôt faveur auprès du public. Ce succès ne s'est pas démenti pendant le long professorat de Creuzer, et il est vrai de dire que c'est à lui plus qu'à personne qu'on doit la renaissance des études mythologiques.

C'est de ce cours, continué pendant quarante ans, qu'est sorti le livre auquel le nom de Creuzer restera attaché, la Symbolique[1]. Ce grand ouvrage, qui a eu trois éditions en trente ans, est devenu populaire en France, grâce à M. Guigniaut, qui non-seulement l'a traduit, mais qui en a fait un livre nouveau par la richesse des développements dont il l'a accompagné.

[1] *Symbolik*, etc., ou *Symbolique et Mythologie des anciens peuples et surtout des Grecs*. 1re édition, 1810-1812, 4 vol. 2e édition, 1819-1822. 3e édition, 1836-1843.

Creuzer fut charmé de la traduction qu'il appelait un chef-d'œuvre ; mais, malgré toute sa reconnaissance pour un élève devenu son rival, il regretta un peu qu'on eût dérangé l'ordonnance de son travail, et s'il excuse Benjamin Constant d'avoir dit dans son livre de *la Religion* que « la Symbolique de M. Creuzer « avait commandé l'attention de toute l'Europe sa- « vante, » il ne lui pardonne pas d'avoir ajouté que l'ouvrage « a le défaut de manquer, dans *l'original*, « de cette méthode et de cette clarté dont la France « seule éprouve le besoin. » M. Guigniaut, j'en suis sûr, sera le premier à comprendre et à excuser son vieux maître. Si l'architecte du Louvre revenait au monde, on peut croire qu'il serait le seul à se plaindre qu'on eût rattaché le Louvre aux Tuileries, et on ne l'écouterait guère s'il accusait la richesse des galeries nouvelles d'écraser et de détruire la simplicité du plan primitif.

Qu'est-ce que la Symbolique, quelles idées nouvelles se rattachaient à ce nom, c'est ce qu'il est difficile d'expliquer sans remonter de quarante ans en arrière, pour considérer où en était la science au moment où parut l'ouvrage de Creuzer.

Le dix-huitième siècle avait peu de goût pour la mythologie. Quand, au nom de la raison, on attaquait la vérité même du christianisme, que pouvait-on voir dans les croyances des anciens, sinon des fables ridicules? Chaque âge se cherche et se mire dans le passé; aussi était-ce vers l'antique philosophie que le courant emportait une génération qui se disait et se croyait philosophe. Voltaire s'occupe volontiers de Lucrèce et d'Épicure; mais, en fait de mythologie, il en est au même point que Lucien, son modèle ; s'il admire le vieil Homère, ce n'est certes pas à propos

des querelles ou des amours de Jupiter et de Junon. Toutes ces fictions ingénieuses et riantes ne sont pour lui qu'un amusement poétique ; à les prendre au sérieux, ce n'est qu'un amas de superstitions, qui ne méritent que le dédain et l'oubli.

C'est d'un tout autre œil que Creuzer regarde les religions de l'antiquité. La poésie n'est pas ce qui le touche le plus. Pour lui, toute fiction est une écorce qui enveloppe et cache quelque vérité ; tandis que les philosophes du dix-huitième siècle s'arrêtent à la surface, c'est au fond des choses que descend le philologue ; avec moins de prétentions que les sages du jour, il voit plus juste et plus loin. Tous ces dieux qui peuplent l'Olympe, ce n'est pas la fantaisie d'Homère ou d'Hésiode qui les a créés, c'est un besoin commun à tous les hommes, le besoin de croire, c'est un sentiment qui se trouve dans tous les cœurs, le sentiment de la Divinité. Et, de même que, dans les arts, chaque peuple exprime à sa façon l'idée du beau, de même chaque peuple, dans sa mythologie, produit sous des formes diverses l'idée religieuse qui le travaille, et cherche ainsi à s'élever jusqu'à Dieu.

Cette conception profonde rendait à la mythologie son véritable caractère et en renouvelait l'étude ; Creuzer le sentit ; il remarquait avec raison que, pour réussir dans ces recherches, il fallait une faculté particulière. « Toute mythologie, disait-il, est une étude « historique, en ce sens que l'histoire en donne l'é- « toffe ; mais l'essence de cette étude, c'est un instinct « qu'on n'enseigne pas et que rien ne remplace. Il « tient à l'organisation, comme la poésie. Tout « homme instruit peut connaître le matériel de la my- « thologie ; en saisir l'esprit n'a pas été donné à tout « le monde. »

Rien de plus juste que cette opinion : parler d'une religion quelle qu'elle soit, sans avoir l'âme religieuse, c'est écrire sur les arts, sans avoir le sens de la forme ou de la couleur, c'est traiter de philosophie, sans avoir l'instinct de la métaphysique et la passion de la vérité. Celui à qui manque cette faculté naturelle pourra sans doute produire une œuvre érudite, et même ingénieuse, mais il n'entrera jamais dans le cœur de son sujet. Pour lui, l'antiquité sera chose morte; il ne livrera au public que la froide anatomie d'un cadavre. La vie seule comprend la vie.

La mythologie, remise à sa place dans l'ordre des connaissances humaines, voilà, selon moi, le grand mérite de Creuzer, ce qui assure l'honneur et la durée de son nom. Il a eu des rivaux et des successeurs, qui peut-être l'ont surpassé par la finesse de leur critique, par une connaissance plus profonde de l'antiquité, personne n'a eu plus que lui le sentiment des choses divines. C'est là ce qui fait le charme de la Symbolique; beaucoup d'idées ont vieilli; l'esprit du livre n'a rien perdu de sa fraîcheur.

Quelle a été la théologie des Grecs? En d'autres termes, quelle forme ont pris chez eux la foi et le culte? Tel est le sujet de la Symbolique; c'est en ce point que Creuzer a un système, incomplet comme tous les systèmes. Au fond de toutes les croyances, sous le voile du symbole, il retrouve partout les débris d'un monothéisme primitif, dont le secret ne s'est jamais perdu. Ce n'est pas là une idée nouvelle, le mérite de Creuzer est d'en avoir poussé la démonstration plus loin qu'on ne l'avait fait avant lui. Cette démonstration est-elle victorieuse? Est-il vrai que tous ces gracieux symboles soient les fragments épars d'une statue brisée par le temps? La vé-

rité n'a-t-elle paru sur la terre que pour être mise en poudre au lendemain de sa naissance? Non. Creuzer n'a pas retrouvé cet âge d'or qui n'a jamais existé, et il est tombé dans l'erreur commune de vouloir ramener à l'unité d'un principe l'infinie variété de nos sentiments et de nos croyances. L'homme fait toujours les dieux à son image, et la religion, qui se croit immuable, ne change pas moins que la philosophie. Nous avons beau faire, rien n'échappe à ce courant invincible qui emporte les choses et les hommes, et si la vérité même prend toujours la couleur du siècle qu'elle traverse, qu'est-ce donc de l'erreur? A ce sujet, Gœthe a écrit une belle page, qui devrait servir de préface à toutes les mythologies.

« A chaque âge de l'homme, dit-il[1], répond une certaine philosophie. L'enfant est réaliste, car il est aussi convaincu de l'existence des poires et des pommes qu'il est assuré de sa propre vie. Le jeune homme, emporté par ses passions intérieures, s'observe et se sent; il devient idéaliste. L'homme mûr a toute raison pour devenir sceptique. Il fait bien de douter que le moyen qu'il a choisi soit le meilleur pour atteindre le but qu'il se propose. Avant l'action et pendant l'action, il a toute raison de tenir son esprit en éveil pour n'avoir pas à se repentir d'un mauvais choix. Le vieillard penche toujours vers le mysticisme. Tant de choses lui semblent dépendre du hasard! La folie réussit, la raison échoue, le bonheur et le malheur s'équilibrent, sans qu'on s'y attende. Ainsi va le monde, ainsi a-t-il toujours marché, et la vieillesse se repose sur Celui qui est, qui a été et qui sera. »

Ce que Gœthe dit de l'âge des hommes n'est pas moins vrai de l'âge des peuples ou des idées. Chercher des dogmes immuables dans l'infinie variété des

[1] *Etisches*, VI, *abtheil.*

croyances grecques ou romaines, c'est une chimère. Il n'y a de constant que le sentiment religieux. Toutes les religions de l'antiquité ont leurs variations; elles commencent par le merveilleux, passent par le doute, et finissent par le mysticisme. J'entends par là un effort suprême pour réconcilier la raison et la foi, en prêtant aux antiques symboles un sens secret qu'ils n'ont jamais eu. Dans l'histoire de toutes ces théologies, si diverses d'apparence, la raison est au milieu, la foi est aux deux bouts; mais qu'il y a loin de la confiance ingénue d'Homère aux combinaisons raffinées et au demi-scepticisme de Julien !

A l'origine des croyances de la Grèce,

> Tout prend un corps, une âme, un esprit, un visage;

il n'y a pas une force de la nature qui ne soit une divinité. Puis vient la critique des philosophes; on les accuse d'impiété, parce qu'ils soufflent sur ces rêves; et enfin, quand le paganisme s'éteint devant les lumières de l'Évangile, on voit les néoplatoniciens faire des prodiges de subtilité pour donner un sens mystique aux créations naïves d'un peuple enfant. Dix vers de l'Odyssée, où le poëte, en se jouant, décrit l'antre des nymphes, suffisent à Porphyre pour expliquer les croyances de la Grèce et de l'Orient. Ces dieux animés, qu'enfanta l'imagination des Grecs, quand, enivrés de la nature, et à peine nés à la pensée, ils prêtaient à toute chose la vie qui débordait en eux, ces dieux ne sont plus que de froides abstractions. Chacun de leurs noms cache un mystère, et, derrière ce voile qu'elle a inventé, la philosophie poursuit laborieusement les traces d'une antique sagesse, qui n'a jamais existé. La raison se trompe

elle-même, l'esprit se prend à son propre piége, il croit retrouver quand il invente, et c'est ainsi que du symbole, image vivante, on fait une allégorie et un système, où rien ne manque que la vérité.

Cette distinction du symbole et de l'allégorie, Creuzer ne l'a pas faite assez nettement; il a prêté aux premiers Grecs une sagesse à laquelle ils ne songeaient guère. Homère n'avait pas tant d'esprit; s'il eût été un aussi profond philosophe, il est à croire qu'il n'eût pas été grand poëte. C'est ce que sentit par instinct Gœthe, l'homme le mieux fait pour être juge en de pareilles questions. Lorsque, en 1817, Hermann et Creuzer publièrent leurs *Lettres sur Homère et Hésiode* qui sont. du reste, un parfait modèle de discussion littéraire, Gœthe remercia Creuzer par le billet suivant, qui est la condamnation la plus juste de ce qu'il y a d'outré dans la Symbolique :

« Je vous remercie des brochures que vous m'avez envoyées. Vous m'avez forcé de pénétrer dans une région dont ordinairement je m'éloigne avec soin. Nous autres poëtes de la dernière heure (*Nach poeten*), nous honorons, comme des livres canoniques, l'héritage de nos grands ancêtres, Homère et Hésiode. Nous nous inclinons devant ces chefs-d'œuvre, comme s'ils étaient dictés par l'Esprit-Saint; nous ne songeons guère à demander ni d'où ils viennent ni où ils vont. Nous supposons bien qu'il y a eu une ancienne foi populaire; mais la seule chose qui nous touche, c'est la personnification, c'est le caractère; nous n'y cherchons ni arrière-pensée ni allégorie. Nous n'osons pas regarder ce que les prêtres ont tiré de cette obscurité ni ce que les philosophes ont mis au grand jour. Voilà notre profession de foi.

« Va-t-on plus loin, et nous tire-t-on des dieux humains de la Grèce pour nous promener par toute la terre, afin de nous montrer partout les mêmes noms et les mêmes figures, ici les géants glacés, là-bas les brames de feu, ceci nous gêne, et nous

nous envolons dans l'Ionie, asile des nymphes aimables et divines qui ont engendré Homère. Néanmoins on ne peut résister à l'attrait qu'a toujours l'antiquité. J'ai lu avec un grand intérêt les lettres que vous avez échangées; mais quand vous vous battez avec Hermann, quelle figure peut faire un simple spectateur comme moi? »

Ce défaut capital n'est pas le seul qu'on puisse reprocher à Creuzer, et les critiques ne lui ont pas été épargnées; mais, comme il avait trouvé un principe véritable et fécond, ses erreurs même et ses premiers tâtonnements ont mis sur la voie de découvertes nouvelles; il ne s'est point fait de progrès dont il n'ait eu le pressentiment. C'est ainsi, par exemple, que, séduit par un passage d'Hérodote, il a cherché en Égypte les origines de la religion grecque; c'était une erreur, mais Creuzer avait le grand mérite de sentir que les Grecs ont eu des ancêtres; une fois la science engagée dans cette direction, la philologie s'est chargée de montrer que le berceau des croyances, comme du langage hellénique, c'était la haute Asie, et non pas l'Égypte. C'était encore une illusion de Creuzer que de chercher partout les vestiges d'une tradition primitive; comme saint Clément d'Alexandrie, il eût dit volontiers qu'Homère avait volé Moïse et les prophètes; mais cette illusion a enfanté la mythologie comparée, et, si l'on a vaincu Creuzer, c'est en se servant des armes mêmes qu'il avait préparées. La vérité est inépuisable, celui qui la découvre n'en saisit jamais toutes les conséquences; mais c'est avec juste raison que le monde honore le premier inventeur, car, même en l'effaçant, ses successeurs ne vivent que de son génie.

Rien ne manqua au succès de Creuzer; dès le premier jour il eut des adversaires et des ennemis.

Lobeck publia son *Aglaophamus* qui ruinait la théorie des mystères, et, de l'aveu des érudits, il fit une trouée profonde dans le système de son rival. Voss, de son côté, écrivit une *Antisymbolique* pleine de passion et de violence. Creuzer, suivant son expression, ne voulut pas la regarder même d'un œil. Il sentait que dans cette attaque il y avait autre chose que de la science, et qu'en s'en prenant à ce qu'on nommait son mysticisme et sa philologie ultramontaine, c'était à ses convictions religieuses qu'on en voulait. Trop souvent en Allemagne l'érudition n'est qu'un prétexte; ce sont des partis très-vivants qui se font la guerre sous le nom d'Homère ou de Platon. Du reste, malgré sa parfaite modération, Creuzer eut à souffrir de cette polémique; si on ne le prit pas pour un jésuite déguisé, comme il le disait en plaisantant, au moins eut-on des doutes sur l'ardeur de son protestantisme, et tandis qu'on appelait à Berlin tous ses collègues, Boeckh, Wilken, Marheinecke, Néander, de Wette et plus tard Hegel, on ne lui offrit jamais de venir sur ce grand théâtre, objet de toutes les ambitions. Il se résigna volontiers à rester le premier professeur d'Heidelberg.

Jusqu'à présent nous n'avons parlé que des travaux mythologiques de Creuzer; mais Creuzer était avant tout un philologue, et n'a jamais cessé de l'être. De ce côté, il n'a pas rendu moins de services à la science; pendant quarante ans il a soutenu et propagé le culte de l'antiquité. Comme directeur d'un séminaire philologique, il a exercé la plus heureuse influence; en ce point, peut-être Boeckh est-il le seul qui mérite de lui être comparé. En France, cette action d'un savant est inconnue; nous nous en remettons au papier pour réformer le monde; nous croyons fonder une

école quand nous faisons un beau et long règlement qu'on ne lit guère, qu'on observe encore moins, mais qui suffit pour tout paralyser. M. de Reizenstein croyait aux hommes plus qu'aux ordonnances; il appartenait à une vieille école qui donnait toute liberté aux professeurs, afin d'avoir le droit d'en beaucoup exiger. Creuzer fut donc à lui seul toute l'administration du séminaire philologique; aussi se voua-t-il à la direction des jeunes esprits avec une ardeur et un amour que rien ne lassa. Étudier et se passionner ensemble (Συμφιλολογεῖν καὶ συνενθουσιαζεῖν), ce fut sa devise, il n'y manqua pas d'un jour.

De ce long enseignement sortirent des travaux remarquables, surtout de bonnes éditions de Plotin et de Cicéron. En publiant le philosophe alexandrin, alors peu connu, et dédaigné parce qu'il n'appartenait pas aux temps classiques, Creuzer s'excusait de sa témérité, en s'abritant derrière l'exemple de son ami Boissonade, grand éditeur de petits livres. C'était trop de modestie. Plotin est un esprit assez distingué pour que son éditeur n'eût pas besoin d'indulgence, les érudits accueillirent avec grande faveur le beau livre sorti des presses d'Oxford. Du reste les néoplatoniciens devaient plaire à Creuzer, car ils avaient été les plus mystiques des philosophes, cherchant partout des symboles et des allégories. Sans doute ils avaient mal compris l'esprit de leur temps, quand ils s'étaient mis en travers du christianisme et qu'ils avaient essayé de ressusciter le polythéisme; mais dans cet effort désespéré on ne peut méconnaître une certaine grandeur, et les Pères de l'Église se sont plus d'une fois enrichis des dépouilles de ceux qu'ils ont vaincus.

Dans les œuvres de Cicéron, Creuzer avait choisi,

pour en donner une édition critique, le *Traité de la Divination*, qui contient des choses si curieuses et si peu connues sur une partie du culte romain et étrusque; il a aussi publié avec Moser le *Traité des Lois*, et celui de *la République*. Mais là il était moins sur son terrain. Tout ce qu'écrit Cicéron a un caractère formaliste et légal, et quoique dans sa jeunesse Creuzer eût étudié le droit romain auprès du meilleur des maîtres, M. de Savigny, néanmoins ces recherches ne lui étaient pas assez familières pour qu'en ce point il ait épuisé son sujet. Pour comprendre et expliquer les auteurs grecs, la philologie peut suffire; mais avec les Romains il faut quelque chose de plus. Chez ce peuple politique, tout est juridique, même la religion. Quand un Grec consulte les dieux, il les supplie; quand un Romain interroge la foudre ou les oiseaux, c'est un contrat qu'il propose à Jupiter. Aussi, à mon avis, est-ce un jurisconsulte seul, mais un jurisconsulte philologue, qui peut commenter Cicéron.

Au milieu de ces travaux poursuivis avec tant de persévérance et de dévouement, la gloire vint chercher Creuzer. Ce fut avec une joie qu'il ne cache guère qu'en 1825 il apprit que l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres venait de lui décerner la plus haute de ses récompenses en le nommant un de ses associés. Pour remercier l'Académie, Creuzer, malgré son peu de goût pour les voyages, voulut venir à Paris. Lui-même nous a conté avec une naïveté charmante tout ce qu'il vit dans la grande Babylone; à Paris comme à Leyde, ce qui l'étonna le plus, ce fut l'égalité et la simplicité des mœurs. Creuzer, il est vrai, ne vit guère que des savants.

« Les hommes d'État les plus distingués, les savants les plus célèbres étaient tous de la plus grande simplicité. A l'une des séances de l'Académie, il fallut que l'un de mes collègues me dît que mon voisin était le marquis de Pastoret, tant étaient simples le costume et la tenue de ce vice-président de la Chambre des Pairs ; le baron Sylvestre de Sacy, vêtu de la façon la plus modeste, et sans décorations, lui qui en avait tant, allait à son cours avec des livres sous le bras; Daunou, ancien président du Conseil des Cinq-Cents et tribun plus tard, était dans ses habits d'une sévérité plus que socratique. Je retrouvais partout cette simplicité : dans les appartements où l'on me recevait, dans les familles, aux tables où j'étais invité; d'ordinaire c'était la femme du savant qui faisait les honneurs de la maison, par exemple chez M. Raoul-Rochette, et tout y était plus bourgeois que dans la plupart de nos Universités. Les Académiciens qui n'étaient pas mariés, et qui en général habitaient la campagne, nous recevaient chez le restaurateur. Tel était, par exemple, M. Cousin, qui depuis son séjour en Allemagne était resté en correspondance avec moi. Nous échangions presque tous nos ouvrages, et à cette occasion je dois reconnaître que c'est dans ses leçons imprimées qu'il m'a été souvent permis de comprendre pour la première fois une foule de théories de nos nouveaux philosophes allemands. D'autres académiciens m'invitaient à des parties de campagne, comme fit M. Hase, qui m'emmenait ainsi les après-midi du dimanche; M. Guigniaut également m'a traité à Versailles. »

Dédaigne qui voudra ces détails d'apparence puérile; mais qui a vécu à l'étranger, qui sait la joie que cause alors la figure et la main d'un ami, et combien on a besoin d'être aimé quand on est loin de ceux qu'on aime, celui-là comprendra le plaisir de Creuzer et ne s'étonnera pas que cette excursion à Paris tienne tant de place dans ses souvenirs. Heureux d'ailleurs celui dont la vie a été si modeste et si douce qu'un voyage à Versailles soit pour lui un événement?

De retour à Heidelberg, Creuzer continua ses tra-

vaux chéris jusqu'au moment où la surdité et la vieillesse lui firent sentir qu'il fallait se retirer. Il était de ces philosophes dont la race se perd tous les jours, qui veulent mettre un intervalle entre la vie et la mort, pour compter avec eux-mêmes avant de compter avec Dieu. *Prima vitæ tempora*, répétait-il avec Pline le Jeune[1], *et media patriæ, extrema nobis impertiri debemus.* En 1844, après quarante ans de professorat, on célébra son jubilé, coutume touchante que nous devrions bien emprunter à l'Allemagne. De toutes parts lui vinrent les félicitations et les honneurs. Le grand-duc lui écrivait de sa propre main pour le remercier de ses longs services. Les anciens élèves du vieux professeur se pressaient autour de lui ; les Universités lui envoyaient des diplômes ; on le créait docteur en droit et en théologie par toute l'Allemagne ; Heidelberg, qui le respectait comme un patriarche, lui offrait la bourgeoisie ; il n'est pas de savant jeune ou vieux qui ne lui dédiât une dissertation ou un livre ; mais parmi tous ces hommages, nul n'était plus touchant que celui que lui adressait un vieil émule, un vieil ami, Jacobs, en lui adressant une critique du *Phédon :*

> Friderico Creuzero, — professori Universitatis Heidelbergensis, — muneris per quadraginta annos gesti honorem pie gratulatur amicus Fridericus Jacobs, senex octogenarius[2].

Après tous ces honneurs qui couronnaient digne-

[1] Plin. *Epist.* IV, 23. Nous devons à la patrie le commencement et le milieu de notre vie ; mais il faut nous en réserver la fin.

[2] A Frédéric Creuzer, professeur de l'Université d'Heidelberg, pour honorer quarante ans de glorieux services, son ami Frédéric Jacobs, vieillard octogénaire.

ment une belle vie, Creuzer prit sa retraite et désormais ne voulut plus songer qu'à l'éternité. Le vide se faisait autour de lui, les amis de sa jeunesse et de son âge mûr disparaissaient chaque jour, M. de Reizenstein, son protecteur, Frédéric Jacobs, son ami, le précédaient dans la tombe ; Creuzer se prépara tranquillement à répondre au suprême appel en répétant les vers de celui qu'il appelait un grand et pieux humaniste, Pétrarque. En 1847 il terminait sa biographie en empruntant au poëte italien cette belle prière, digne d'une âme vraiment chrétienne :

Re del cielo, invisibile, immortale!...
A quel poco di viver che m' avanza,
Ed al morir degni esser tua man presta:
Tu sai ben che' n altrui non ho speranza[1].

Tel a été Creuzer; je ne sais si notre temps a connu beaucoup de figures plus aimables et plus naïves. Il n'a voulu être qu'un savant, son vœu a été rempli; il n'a jamais connu les tourments de passions moins saines ni d'ambitions moins modestes. L'idéal qu'il s'est proposé dans sa jeunesse, et qu'il a poursuivi pendant un demi-siècle, il a su l'atteindre, et peut-être même l'a-t-il dépassé. Aussi, à la différence de tant de téméraires qui consultent leurs désirs plus que leurs forces, son nom ne sera-t-il pas effacé de la mémoire des hommes; s'il ne vit que chez les philologues, du moins durera-t-il encore, quand tant de gens qui ont fait plus de bruit seront depuis long-

[1] Pétrarque, sonnet 313. — « Roi du ciel, invisible, immortel, que ta main me soutienne dans ce peu qui me reste à vivre, et qu'elle m'aide à mourir. Tu sais bien qu'en toi seul est toute mon espérance. »

temps et justement oubliés. Heidelberg ne laissera pas tomber le souvenir du vieux professeur; les érudits n'ouvriront jamais Cicéron ou Plotin sans songer à celui qui a tant aimé ces grands hommes, qui en a soutenu le culte et propagé la pensée. Enfin la postérité, qui déjà commence pour Creuzer, lui donnera le rang même qu'il a désiré sans oser peut-être y prétendre : elle inscrira son nom auprès de ceux qu'il avait choisis pour modèles, et le placera entre son ami et son maître, entre Boissonade et Wyttembach.

Mai 1858.

FABIOLA[1].

Voici un livre anonyme que recommande singulièrement le nom de l'auteur; car, si l'on en croit les indiscrétions de quelques amis et le bruit public, cet auteur n'est rien de moins que le prélat le plus éminent de l'Église catholique d'Angleterre, le cardinal Wiseman. Qu'un prêtre, dont la science est aussi connue que la piété, ajoute un nouveau volume aux traités religieux ou aux écrits de polémique qui lui ont valu une réputation légitime, cela n'a rien qui puisse étonner ses nombreux admirateurs; mais *Fabiola* n'est pas tout à fait un traité théologique, *Fabiola*, oserai-je dire le mot, est un roman. Un roman, sans doute, tel qu'en peut écrire un prince de l'Église, c'est-à-dire un livre d'un caractère pieux, un récit d'où l'amour profane est exclu, et qui s'inspire des catacombes, des actes des martyrs, des légendes chrétiennes, mais, enfin, toutes réserves faites, c'est une fiction, une œuvre d'imagination, un roman.

Ce n'est pas nous qui blâmerons l'auteur d'occuper ainsi ses loisirs; le roman, que dédaignent les sages, nous semble plus vrai que l'histoire, car il est plus moral. A la différence de l'histoire, qui ne connaît des choses que la surface, le roman nous dévoile le

[1] *Fabiola, or the Church of the Catacombs*, London, 1855.

drame intérieur qui se passe dans les âmes, et là, où Machiavel se laisse éblouir par la splendeur du succès, le romancier nous montre la justice triomphant dans la conscience du coupable. D'ailleurs, le cardinal a d'illustres précédents pour justifier son entreprise. Nous ne disons rien d'Héliodore, qui sacrifia un évêché à ce roman que Racine apprenait par cœur, et que Lancelot jetait au feu, Héliodore nous semble un chrétien médiocre. Mais, sans parler des aimables récits de l'excellent évêque de Belley, le Télémaque est bien un roman; et qui serait assez barbare pour regretter que l'archevêque de Cambrai ait écrit ce chef-d'œuvre? Pour nous, qui avons la faiblesse d'aimer un genre de littérature dont on a trop abusé, il ne nous déplaît pas de voir un cardinal, qui couvre de sa pourpre les droits de l'imagination, et qui réhabilite la fiction en l'épurant.

Maintenant parlons du livre, et, puisque l'auteur a gardé l'anonyme, oublions son rang et son nom; notre critique sera ainsi plus respectueuse et plus libre, nous pourrons dire toute notre pensée sur une œuvre qui demande à être jugée sérieusement.

Nous sommes à Rome, en l'an 302 de notre ère, dans un moment de repos, entre deux persécutions de Dioclétien. Par une belle après-midi de septembre, notre guide nous introduit dans une riche maison, placée au pied du Quirinal, maison qu'il nous décrit avec l'amour d'un antiquaire qui sort de Pompeï. Dans cette demeure, d'une élégance sévère, est une matrone dont la tenue simple et noble, dont la figure douce et résignée, nous révèle une chrétienne; c'est la veuve du martyr, c'est la diaconesse Lucine. Assise devant un métier, elle brode avec des perles et des pierreries un riche drap d'or, qui évidemment n'est

pas une parure mondaine, consacrant ainsi au service de Dieu les bijoux profanes que la richesse lui a donnés. Par moment, elle s'arrête et regarde le clepsydre avec anxiété, quand tout à coup des pas retentissent, et Lucine serre sur son cœur l'objet de son inquiétude et de sa joie : c'est son fils, c'est une victime déjà prête pour les cieux, c'est Pancratius. L'enfant sort de l'école de Cassianus, chrétien secret, qui, par un anachronisme hardi, voudrait déjà retirer des mains de ses disciples ces livres pleins de fables que le génie grec et romain a doués d'une immortelle et dangereuse beauté. Ce jour-là, on a proposé comme sujet de déclamation le thème suivant : Le vrai philosophe doit toujours être prêt à mourir pour la vérité. Il semble, au premier abord, qu'un pareil discours ne soit pas difficile à traiter pour des païens, le nom de Socrate se présente naturellement à l'esprit; mais les jeunes Romains n'ont fait que des compositions froides et insipides; la conviction leur manque, ils ne comprennent pas qu'on se sacrifie pour de vaines opinions. Seul, le fils du martyr a rencontré l'éloquence en déplaçant la question. Aussi, plus d'une fois, dans la chaleur du récit, le nom de chrétien s'est-il échappé de ses lèvres, au lieu de celui de philosophe, et il a dit la foi au lieu de la vérité, substitution peu nécessaire, car, si la foi n'est qu'une ferme croyance en la parole de celui qui ne peut pas errer, mourir pour elle n'est autre chose que mourir pour la vérité. Quoi qu'il en soit, Pancratius, dans l'ardeur de son zèle, s'est trahi aux yeux de ses camarades, et un jeune scélérat, Corvinus, le fils du préfet du prétoire, a déjà frappé d'un coup furieux l'enfant qui, en véritable chrétien, dompte sa colere et pardonne à son ennemi.

En admiration devant cette jeune vertu, Lucine reconnaît le fils d'un héros. Pancratius aussi a senti quels devoirs lui impose le supplice de son père, il brûle de mourir pour sa religion.

« — Ce sang qui coule dans mes veines, s'écrie-t-il, et qui ne coule plus que là, c'est le sang de mon père. Je sais que mon père désire que ce sang soit versé comme le sien par amour pour son Rédempteur et en témoignage de sa foi.

« — Assez, assez, mon enfant! s'écrie la mère, frémissant d'une sainte émotion; ôte de ton cou cette bulle d'or, signe de l'enfance, j'ai un meilleur bijou à te donner. — Tu as hérité de ton père, ajoute-t-elle d'un ton encore plus grave et plus solennel, un noble nom, un rang élevé, de grandes richesses, tous les avantages du monde. Mais il y a dans cet héritage un trésor que j'ai gardé pour le jour où tu t'en montrerais digne. Je te l'ai caché jusqu'à présent, quoique je l'estimasse plus que l'or et les diamants. Il est temps de te le remettre.

« De ses mains tremblantes elle tira de son cou la chaîne d'or qui y était attachée, et pour la première fois l'enfant vit que cette chaîne soutenait une petite bourse richement brodée et ornée de pierreries. Lucine en tira une éponge sèche et fortement colorée.

« — C'est aussi le sang de ton père, dit-elle d'une voix entrecoupée et les yeux mouillés. Je l'ai recueilli moi-même de la blessure qui l'a tué, quand j'étais près de lui, déguisée, et que je l'ai vu mourir des coups qu'il a reçus pour le Christ.

« Elle regarda tendrement cette relique et la baisa avec ferveur. Ses larmes, coulant avec abondance, tombèrent sur l'éponge et la mouillèrent encore une fois. La couleur en redevint brillante et chaude comme si ce sang ne faisait que quitter le cœur du martyr.

« La sainte matrone porta l'objet sacré aux lèvres tremblantes de son fils, elles furent empourprées par ce baiser qui sanctifie. Pancratius vénéra la sainte relique avec l'émotion d'un chrétien et d'un fils; il lui sembla que l'esprit de son père descendait en lui et remuait jusque dans ses profon-

deurs le vase de son cœur pour que les eaux fussent prêtes à couler librement. Toute la famille lui paraissait encore une fois réunie. La mère replaça la précieuse éponge dans l'écrin et la suspendit au cou de son fils en disant : — La première fois qu'elle sera mouillée, puisse être d'une source plus noble que celle qui sort des yeux d'une faible femme! Mais le ciel ne pensait pas ainsi, et le futur athlète fut huilé, et le futur martyr fut consacré par le sang de son père mêlé aux larmes de sa mère. »

De la maison chrétienne, l'auteur, par un brusque contraste, nous transporte dans la maison païenne du chevalier Fabius. C'est le fils d'un de ces publicains, qui ont acquis une immense richesse aux dépens de la fortune publique ; un de ces hommes que Rome païenne entoure de considération et de respect, parce qu'ils ont une bonne table et ne pensent qu'à jouir doucement de la vie. Fabius n'est, du reste, qu'un personnage épisodique ; l'héroïne du livre, ou plutôt l'une des héroïnes, c'est la fille de Fabius, la belle Fabiola.

Fabiola n'est pas une de ces Romaines que Juvénal a marquées d'une flétrissure immortelle, l'auteur a reculé devant la crudité d'une telle peinture; la jeune fille qu'il nous représente ressemblerait plutôt à une lady anglaise, esprit fort, qu'à l'une de ces Romaines, chez qui les sens étouffaient la raison. Fabiola est pure, mais parce que la grossièreté du vice la révolte; sa chasteté n'est que de l'orgueil. Fière, hautaine, impérieuse, irritable, gâtée par la fortune, c'est une épicurienne raffinée, qui s'entoure des plaisirs délicats de l'intelligence et des arts; convaincue que tout finit avec nous, elle veut, suivant son expression, lire jusqu'au bout le livre de la vie, et le fermer tranquillement à la dernière page.

Fabiola, c'est la vertu suivant le monde, c'est-à-dire un égoïsme élégant et qui se respecte.

Nous trouvons la jeune Romaine à sa toilette du soir, entourée de ses esclaves et de ses bijoux. Trois femmes l'aident dans ce grand œuvre : c'est Graia, l'adroite ouvrière ; c'est Afra, espèce de Canidie noire, toujours occupée de cosmétiques, de philtres et de poisons ; c'est enfin Syra, la brodeuse, la servante attentive et dévouée, autrement dit, la chrétienne. Fabiola, couchée sur un lit de repos, tient dans sa main gauche un miroir d'argent, dont le manche est richement ciselé ; son autre main joue avec un instrument étrange pour une femme : c'est un stylet aigu, qu'elle tient par un anneau d'or. Ce stylet, c'est l'arme favorite d'une dame romaine, pour frapper l'esclave qui lui déplaît en un moment d'humeur ou de caprice. Dans cette attitude nonchalante Fabiola reçoit les adulations de ses femmes. Une seule est muette, c'est Syra ; quand sa maîtresse lui ordonne de parler, et même de la flatter, en ajoutant qu'elle a acheté la langue, aussi bien que la main de son esclave, Syra répond fièrement qu'elle a une âme, ce qui fait rire de pitié la hautaine Fabiola. Mais bientôt, hors d'elle-même, en entendant les folles théories de Syra, qui parle de l'égalité chrétienne, la fille de Fabius lance son stylet contre l'esclave qui l'humilie et qui la brave par ces étranges raisonnements ; la pauvre Syra, toute sanglante, offre à Dieu ses souffrances pour racheter l'âme de celle qu'elle veut, à tout prix, ramener au Christ, et qu'elle sauvera. Tel est l'intérieur d'une maison païenne, le luxe au dehors, au dedans toutes les passions.

Descendons maintenant au banquet où va régner

Fabiola, là nous trouverons de nouveaux personnages. C'est d'abord Agnès, une jeune fille de douze ans, tout habillée de blanc, sans un bijou sur sa personne. Ses yeux *sont comme ceux des colombes;* mais souvent il y brille un regard d'amour, qui se perd dans l'infini; ils contemplent un être invisible pour tous, mais présent pour Agnès, et qu'elle aime ardemment. Agnès est la fiancée du Christ, qui lui a donné son anneau; ainsi le dit l'Église dans l'office de la sainte, ainsi le répète l'auteur du roman.

A côté d'Agnès se trouve un lourd sophiste, au cou épais : c'est un marchand de science universelle, c'est Calpurnius le philosophe, et, à ce titre, un ignorant et un sot. Près de lui est un tribun de la garde impériale, jeune héros de trente ans à peine, qui s'est déjà fait un nom à la guerre, et qui jouit auprès de l'empereur d'une faveur méritée. Franc, généreux, brave, en même temps sage, humain et modeste, c'est le seul prétendant qu'accepterait la belle Fabiola; mais l'officier ne songe point aux choses de la terre, c'est un chrétien, c'est Sébastien.

Reste enfin le dernier convive; on le nomme Fulvius. Jeune, mais efféminé, vêtu avec recherche, chargé de bagues et de bijoux, affecté dans son langage et ses manières, et par moment inquiet et soucieux, c'est l'espion, c'est le traître, c'est le délateur qui poursuit les chrétiens, et s'enrichit de leurs dépouilles. Il a commencé la vie en livrant à la misère et à l'esclavage sa sœur Syra; et c'est lui qui, ne pouvant épouser Agnès, la vendra au bourreau. C'est une horrible figure que celle de cet homme, qui trafique du sang et de la foi d'autrui, elle est crayonnée avec tant d'énergie, qu'à la fin du roman, quand la grâce divine touche ce misérable et l'envoie prier

sur la tombe de ses victimes, on a quelque regret d'une fin si douce pour un pareil scélérat.

Tels sont les personnages de notre histoire; les uns, comme Fabius, Calpurnius, Corvinus, Fulvius, c'est-à-dire les égoïstes, les sots, les espions et les traîtres, sont des personnages d'imagination; les autres, c'est-à-dire les chrétiens, Agnès, Cassianus, Pancratius, Sébastien, sont les martyrs mêmes qu'honore l'Église. *Fabiola* a ainsi les défauts d'un roman historique; les héros les plus intéressants n'y sont pas libres de leurs actions ni de leurs paroles, tout est réglé d'avance, l'imagination est arrêtée à chaque pas. La difficulté est plus grande encore que dans une œuvre ordinaire, car l'auteur, retenu par un scrupule respectable, n'a rien voulu ajouter à la physionomie consacrée de ses personnages, et, par exemple, c'est avec le texte même du bréviaire romain, qu'il fait l'histoire d'Agnès. Dans de pareilles conditions, un roman est impossible, car ce qui fait le roman, c'est le développement des passions et des événements; ici toutes les figures chrétiennes sont forcément impassibles, il n'y a pour elles qu'une situation : le martyre attendu ou souffert. Agnès, Lucine, Syra ne sont ni femmes, ni mères, ni sœurs; ce sont des saintes, toujours en prière, et qui toutes ont un regard mystérieux et absorbé, un front éclairé d'en haut et ceint d'une auréole; ce sont des madones du Pérugin. Sébastien et ses frères n'ont aussi qu'une pensée, et ne parlent jamais que de conquérir le ciel en mourant dans l'arène; il n'y a de vivants que les païens, encore sont-ils moins des hommes que des bêtes féroces, qui ne savent que rugir et dévorer.

Il ne faut donc chercher dans *Fabiola* ni action

ni intérêt dramatique; on peut ouvrir le livre au hasard, on trouvera presque en chaque chapitre un épisode qui ne tient que faiblement à ce qui précède et à ce qui suit; c'est une suite de scènes où l'on nous peint la vie chrétienne, et c'est ainsi, je crois, que, pour être juste, il faut apprécier le livre. Il y faut chercher non point une intrigue, mais des tableaux et des sentiments. A considérer les choses de la sorte, *Fabiola* n'est pas un ouvrage ordinaire, quoique je lui préfère de beaucoup les livres où la fiction ne vient pas inutilement gâter la vérité, tel, par exemple, que *les Mœurs des Chrétiens* de l'abbé Fleury, ou les écrits de Néander. Mais on verra, je crois, avec intérêt la peinture des catacombes. Elle est faite avec amour et talent par un homme qui s'est souvent plongé dans ces sombres ruelles où, suivant lui, six millions de chrétiens reposent en paix, six millions d'hommes qui ont eu le courage de leur foi, qui ont immolé leur vie à la religion, ou, ce qui est plus difficile encore, lui ont soumis les plus secrètes révoltes de leur cœur. Certes c'est la plus noble poussière que jamais ait reçue Rome, et bien plus respectable à mes yeux que la cendre des Césars, ces maîtres du monde, tristes esclaves de leurs infâmes passions.

La visite que Pancratius fait aux catacombes, sous la conduite du fossoyeur chrétien Diogène, est décrite avec vérité et émotion. Pour ranimer quelques-unes des figures de ces premiers fidèles, déposés dans la paix, l'auteur s'est servi des inscriptions retrouvées dans cet abri du christianisme naissant, et il en a tiré un heureux parti. Peut-être l'antiquaire n'accepte-t-il pas toujours l'explication de ces titres funéraires, mais le sentiment est exquis, c'est ainsi qu'on devait

parler dans les catacombes entre deux supplices. Ce qui est plus dramatique et non moins vrai, c'est le service divin célébré par le Pape dans ce vénérable sanctuaire. L'entrée soudaine des soldats qui répugnent à s'engager dans ces souterrains pour y poursuivre des misérables, les chants sacrés qu'on entend dans le lointain, ces lumières qui s'affaiblissent, ce troupeau qui se serre autour du pasteur pour se laisser courageusement égorger, cela est beau, cela est grand, et l'expression n'est pas au-dessous du sujet.

Je louerai encore les descriptions de martyres. C'était l'écueil du livre, qui n'est au fond qu'un long récit de supplices. En outre, dans le plan de l'auteur, il lui était impossible de s'écarter des actes que l'Église a conservés, et par conséquent on pouvait craindre la monotonie de ces tristes histoires. Le romancier s'est tiré avec talent de ces difficultés, et sans s'éloigner de la tradition, il a, par un choix habile, varié ces sanglantes horreurs. Pour moi, je l'avoue, je n'admets ces récits de martyres qu'à leur place, c'est-à-dire dans l'histoire, là où le courage des victimes nous apprend quel est le prix de la vérité; je n'aime pas qu'on joue avec la mort et le sang pour amuser notre oisiveté. Cette réserve faite, il ne me coûte pas de dire qu'il y a dans *Fabiola* un mélange remarquable de grâce et de sauvage énergie. Agnès, dont les bras sont trop minces pour que le bourreau puisse trouver un anneau qui les comprime, la petite Cœcilia qui, à peine étendue sur le chevalet, se fane et meurt comme une fleur brisée, voilà des scènes faites pour charmer ceux qui sont familiers avec les actes des martyrs; mais peut-être y a-t-il plus de talent encore dans le

récit de la mort de Tarcisius, récit fondé sur quatre vers où le pape Damase nous apprend que Tarcisius, portant l'Eucharistie, aima mieux mourir que de livrer son trésor à des profanes [1].

L'auteur nous représente le malheureux enfant entouré de misérables qu'a excités Fulvius; pour sauver le dépôt qu'on lui a confié Tarcisius serre ses bras sur sa poitrine, se laisse accabler de coups et traîner à terre. Il va périr quand accourt un vigoureux centurion, Quadratus, l'ami de Sébastien. Le géant a bientôt mis les assaillants en fuite, et alors :

« Il n'a pas plutôt nettoyé le terrain, qu'il se met à genoux, et, les larmes dans les yeux, il relève avec la tendresse d'une mère l'enfant meurtri et presque évanoui, et du ton le plus doux il lui demande : « Es-tu gravement blessé, Tarcisius ?

« — Ne t'en inquiète point, Quadratus, répondit l'enfant, en ouvrant les yeux avec un sourire, mais je porte les divins mystères, aies-en soin.

« Le soldat prit l'enfant dans ses bras avec un respect profond, comme s'il portait non-seulement la douce victime qui venait de sacrifier sa jeunesse, les reliques d'un martyr, mais le roi et le seigneur des martyrs, la divine victime du salut éternel. La tête de l'enfant s'appuya avec confiance sur le cou du puissant soldat; mais ni ses mains ni ses bras n'abandonnèrent la garde du dépôt qu'on lui avait confié... Personne n'arrêta Quadratus, jusqu'à ce qu'une femme le rencontrant se mit à le regarder avec étonnement. Elle s'approcha pour voir de plus près son fardeau. Est-il possible? s'écria-t-elle avec effroi; est-ce là ce Tarcisius que j'ai rencontré il y a un moment si beau et si aimable? Qui a pu faire cela? —

[1] Tarcisium sanctum Christi sacramenta gerentem,
Cùm malesana manus peteret vulgare profanis,
Ipse animam potius voluit dimittere cæsus,
Prodere quam canibus rabidis cœlestia membra..

Madame, répondit, Quadratus, ils l'ont tué parce qu'il était chrétien.

« La femme regarda la figure de l'enfant; il ouvrit les yeux sur elle, sourit et mourut. De ce regard vint la lumière de la foi, elle fut aussitôt chrétienne. »

Dans cette opposition de la force du soldat et de la grâce de l'enfant, il y a un tableau achevé; cette pauvre victime qui sourit en mourant rappelle de la façon la plus délicate ces premiers martyrs dont la tête sanglante semble se ranimer en présence des frères *et sourire dans le Saint-Esprit* [1].

Par malheur, à côté de ces touches si fines, on trouve souvent, et trop souvent pour mon goût, des peintures sombres, chargées, violentes, qui rappellent involontairement que l'auteur de *Fabiola* a vu le jour dans la patrie de Zurbaran. Tel est, par exemple, le martyre de saint Laurent, raconté par le fossoyeur Diogène. Sans nier le talent du peintre, on peut trouver qu'il va bien loin dans l'horrible.

« Racontez-moi, dit Pancratius, comment il souffrit sa dernière et terrible torture. Ce devait être un spectacle effrayant.

« — J'ai tout vu, répondit le vieux fossoyeur, et chez tout autre c'est un supplice qu'on n'aurait pu envisager sans horreur. On l'avait d'abord placé sur le chevalet et tourmenté de diverses façons sans lui arracher un soupir, quand le juge ordonna de préparer et de chauffer ce gril, ce lit horrible. Voir cette tendre chair se gonfler et se crevasser sur le feu, profondément entaillée là où étaient les barres de fer par des blessures brûlantes et sanglantes qui coupaient jusqu'à l'os, voir la vapeur qui sortait de ce corps, aussi épaisse que si

[1] Voyez *le Martyre de saint Boniface*, publié par Lucas Holstenius. *Cum autem contemplati fuissent caput sancti martyris*, risit in Spiritu Sancto, *et cognoscentes eum pueri fleverunt amare dicentes : Ne memineris nostri in peccatum quanta locuti sumus de te, famule Christi.*

elle sortait d'une chaudière, et entendre le feu qui sifflait au-dessous à mesure que le corps se fondait; observer par moments le tressaillement qui glissait sur la surface de la peau, le jeu vivant que l'agonie donnait à chaque muscle, les convulsions soudaines qui soulevaient et peu à peu contractaient les membres, tout cela, je l'avoue, était le spectacle le plus épouvantable que j'aie vu de ma vie. Mais regarder l'attitude du martyr faisait tout oublier. Sa tête, qu'il levait au-dessus de son corps brûlant, était tendue en avant comme s'il était perdu dans la contemplation de quelque vision céleste, semblable à celle que vit son frère, le diacre Étienne. Sur sa face on voyait sans doute la chaleur du feu, la sueur y coulait, mais la flamme, qui brillait au-dessus de son front et parmi les boucles dorées de ses cheveux, formait comme une auréole autour de cette belle tête; on eût dit à le voir qu'il était déjà dans le ciel. Chacun de ses traits, calmes et doux comme toujours, était si bien marqué de l'ardent désir qui brillait dans ses yeux levés en haut, que vous eussiez volontiers pris sa place.

« Je le ferai, s'écria Pancratius, sitôt que Dieu le voudra. »

Ce cri de Pancratius est celui de tous les héros du livre; il règne dans ce roman, depuis la première page jusqu'à la dernière, une ardeur de martyre qui ne se ralentit jamais. On y retrouve non pas le calme grandiose de saint Cyprien, mais la passion de Tertullien, quelque chose de cette furie africaine qui ne sait pas se contenir, et que la mort et les supplices attirent par un appât mystérieux. Aussi je m'étonne que dans quelques pages de son livre l'auteur appelle le règne de Constantin une époque plus brillante que celle des martyrs. Pour lui, ce me semble, il n'en est pas de plus sympathique que celle qu'il décrit avec tant d'énergie; et à considérer le fond des choses, il n'en est pas de plus belle. Une fois victorieux, les chrétiens ont eu toutes les faiblesses de la puissance; les victimes de la veille ont

été trop souvent les bourreaux du lendemain. Le beau temps de l'Église est celui où des philosophes devenus chrétiens, un Justin, par exemple, réclamaient noblement la liberté de conscience et savaient mourir pour elle. Nulle fortune ne vaut cette glorieuse misère ; et ce qui aujourd'hui fait encore la grandeur de l'Église, ce ne sont pas les temples et les richesses des païens que lui donna Constantin, c'est le sang que lui ont donné les martyrs.

Après avoir rendu justice au talent de l'écrivain, il me reste à faire deux critiques, l'une extérieure en quelque sorte, mais qui n'est pas sans intérêt; l'autre qui est d'une extrême gravité, et demande une sérieuse attention.

Le premier reproche que j'adresserai à *Fabiola*, c'est de mettre la religion en roman, sans être un roman religieux. Je m'explique. Nous savons aujourd'hui ce que c'est qu'un roman religieux; les Anglais et les Américains ont tiré un excellent parti de ce genre de littérature. Des auteurs protestants, des femmes surtout s'en sont servis comme d'un moyen d'éducation, et le public a pris feu pour la morale chrétienne enveloppée d'une fiction aimable. Apprendre à la jeunesse qu'ici-bas il faut s'attendre aux épreuves et aux souffrances, que chacun doit lutter avec le vice, et que la religion seule donne la force nécessaire pour soutenir noblement un combat dont l'issue n'est pas dans nos mains, c'est une heureuse idée; il est bon que dès le premier jour, et même en s'amusant, l'enfant se pénètre de ces grands principes qui font l'homme et le citoyen. L'auteur de *Fabiola* n'a point pris son sujet dans ce sens; la morale tient peu de place dans son livre, qui est plutôt un récit des persécutions

impériales. Sans doute il avait le droit d'en agir de la sorte, mais il est permis de regretter qu'il ait laissé à miss Wetherell ou à miss Cumming la fleur même de l'Évangile. Dans *Fabiola* il y a bien plus de talent que dans les écrits de ces dames : le goût des arts, le sentiment de la nature, un style formé ; mais *Fabiola,* qui s'adresse surtout à l'imagination, ne vaut comme œuvre d'éducation ni *le Vaste Monde,* ni *l'Allumeur de réverbères.* C'est une lecture qui peut exalter de jeunes âmes et leur inspirer l'amour du martyre, mais elle ne leur apprendra pas le difficile secret de se conduire en chrétiens dans les peines et les traverses ordinaires de la vie. C'est là cependant qu'est toute la valeur d'un roman, autrement ce n'est qu'une fable sans morale et le plaisir d'un moment.

La seconde objection est plus sérieuse et porte sur le ton du livre. Assurément l'écrivain a voulu donner à ses lecteurs de nouveaux motifs d'aimer et de respecter la religion ; selon moi, il a manqué le but en le dépassant. Il y a dans certains chapitres de *Fabiola* une absence de goût, un mépris des convenances qui choquera tout chrétien et peut-être même le lecteur indifférent. Ce jugement paraîtra sévère au premier abord ; j'espère qu'on ne le trouvera que juste quand j'aurai donné des preuves à l'appui de mon opinion.

Prenons *Fabiola* comme un roman historique sur les premiers chrétiens : aussitôt nous nous trouvons en présence d'un souvenir redoutable ; ce sont *les Martyrs* de M. de Chateaubriand. La comparaison des deux auteurs fera de suite ressortir le défaut que j'accuse. Laissons de côté la mise en scène, l'intrigue, les passions, tous ces ressorts qui étaient à la disposition de l'écrivain français et qui manquaient à son imitateur ; ne considérons que la façon dont la reli-

gion est traitée dans les deux livres, nous verrons que M. de Chateaubriand a compris les limites du genre difficile qu'il avait choisi, tandis que l'auteur de *Fabiola* les a trop souvent oubliées.

> De la foi d'un chrétien les mystères terribles
> D'ornements égayés ne sont pas susceptibles,

a dit Boileau dans deux vers dont le sens vaut mieux que l'expression. L'auteur du *Génie du christianisme*, qui a souvent reproché à Boileau l'étroitesse de ses idées, et qui plus que personne a mis en relief la poésie du catholicisme, s'est cependant conformé par instinct à la sagesse de ce précepte. Il s'est habilement servi de toutes les pompes extérieures de l'Église; il a montré combien les fêtes, les cérémonies, les splendeurs du culte parlaient à l'imagination et au sentiment, mais il s'est incliné devant le dogme, et n'a pas porté une main téméraire sur l'arche sainte. Il en est tout autrement dans *Fabiola :* l'auteur use ou plutôt abuse des mystères; c'est la substance même de la religion qu'il plie à ses fantaisies; ce qu'il y a de plus redoutable pour des chrétiens devient dans ses mains une scène de roman. J'en citerai plus d'un exemple.

Dans le bréviaire romain, sainte Agnès parle comme l'épouse du Cantique des Cantiques, elle a la passion et les transports mystiques de la Sulamite. *Il a posé*, dit-elle en parlant de son divin époux, *il a posé un signe sur ma face pour que je ne reconnaisse aucun autre amant que lui ; j'ai reçu de ses lèvres le miel et le lait, et son sang a orné mes joues. C'est à lui seul que je garde ma foi* [1]. Que l'Église ait inscrit ces paroles dans l'of-

[1] Et le texte traduit par l'auteur et mis en dialogue avec quelques

fice de sainte Agnès, vierge et martyre, c'est sans doute pour des raisons devant lesquelles le fidèle n'a qu'à s'incliner; mais changez de place ces élans d'une âme embrasée de l'amour divin, transportez dans une conversation vulgaire ce cri que Dieu seul doit entendre, qu'Agnès, vierge vouée au Seigneur, réponde par ces paroles mystiques à un païen qui lui demande sa main et qui se prend de jalousie pour un rival inconnu, la scène devient grossière, et il y a là, ce me semble, quelque chose de ridicule et d'odieux.

Ailleurs, Fulvius cherche à dépouiller sa sœur, Syra la chrétienne; le moyen qu'il emploie est au moins étrange. Il sait que sa sœur a dans un coffret précieux *la sainte Eucharistie*. C'était un privilége des premiers chrétiens d'emporter quelques parcelles du sacrifice pour se communier eux-mêmes dans le feu de la persécution. « Fulvius, ajoute l'auteur [1], « Fulvius savait en outre que ce que contenait ce « coffret était plus estimé que l'argent et que l'or; « il savait, comme les Pères nous l'apprennent, que « laisser tomber une miette du pain consacré était « considéré comme un crime, et que le nom de *perle*, « qui était donné au moindre fragment, montrait « que c'était chose si précieuse qu'un chrétien, donnerait tout ce qu'il possède pour racheter ce trésor « d'une profanation sacrilége. » Fort du secret religieux qu'il a surpris, Fulvius vole le saint dépôt, et ne le rend à sa sœur qu'en échange de toute la fortune qu'il convoite.

adoucissements, ajoute : *Ipsi me tota devotione committo quem cum amavero, casta sum, cum tetigero, munda sum, cum accepero, virgo sum. Fabiola*, part. II, ch. XII.

[1] *Fabiola*, part II, ch. XXXIII.

Cette façon de traiter un des sacrements les plus augustes du catholicisme étonnera le lecteur; quelques pages plus loin il trouvera le baptême employé d'une façon non moins singulière[1]. Corvinus, qui a livré les chrétiens aux bêtes, est mordu lui-même par une panthère. Près de mourir, abandonné de Dieu et des hommes, il reçoit la visite d'un solitaire arrivé d'Orient : c'est Fulvius, devenu chrétien, qui veut sauver l'âme de son ancien complice. Dans une scène qui pouvait être belle et noble, Fulvius expose au mourant la grandeur et les mystères du christianisme :

« Et maintenant, ajoute-t-il, tu me demanderas, Corvinus, comment le pardon est accordé à celui qui croit tout cela. C'est par le baptême; c'est en étant régénéré par l'eau et le Saint-Esprit.

« — Que dis-tu ? s'écria le malade avec répugnance.

« — C'est en étant lavé dans l'eau qui régénère.

« Il fut interrompu par un rugissement convulsif plutôt que par un gémissement. De l'eau? de l'eau? Non ! pas d'eau pour moi ! Qu'on l'emporte. Et un spasme violent le saisit à la gorge.

« Fulvius fut alarmé, mais chercha à le calmer. « Ne crains pas, lui dit-il, qu'on te plonge dans l'eau quand tu brûles de la fièvre; dans le baptême des malades, quelques gouttes suffisent, il n'en faut pas plus que n'en contient ce vase. » A la vue de l'eau, le malade se rejeta en arrière et écuma dans de violentes convulsions... Le pèlerin vit de suite que l'hydrophobie avec ses horribles symptômes avait été communiquée au patient par la morsure de l'animal enragé. »

Oublions un instant le nom de l'auteur, je le demande, est-ce l'édification que produit cet épisode? Traiter ainsi le Baptême et l'Eucharistie, user des

[1] *Fabiola*, part. II, ch. II.

mystères avec cette familiarité, est-ce du respect ou de la profanation ? Est-ce une œuvre qui excite la piété ou qui révolte? J'en fais juge le lecteur, j'ajoute seulement qu'en tout ceci je n'accuse pas l'intention, qui est excellente, mais l'absence de goût et l'usage inconsidéré de choses et d'idées qui ne doivent pas sortir du sanctuaire. A juger en littérateur, un livre où se trouvent de pareilles pages n'est pas bon; à juger en chrétien, il est dangereux.

En fermant *Fabiola*, je trouve sous ma main le *Tableau de l'éloquence chrétienne*, par M. Villemain. Voilà certainement un des écrits modernes qui ont le mieux servi le réveil littéraire dans l'Église, sans être inutile au réveil religieux dans la société. Quel contraste avec *Fabiola!* quel modèle exquis de convenance et de goût! Dans ce livre écrit par un laïque, il était difficile de ne pas blesser les personnes pieuses qui ont toujours un certain effroi quand elles voient un profane toucher à leur trésor; avec quelle délicatesse, ou, pour mieux dire, avec quel respect l'auteur a traité des choses sacrées! Une main moins habile eût échoué dans le portrait de Synesius, M. Villemain en a fait un chef-d'œuvre; sans rien sacrifier de la vérité, il a donné à l'histoire le charme d'un roman. Où a-t-il trouvé le secret de cette mesure parfaite? où a-t-il pris ce ton excellent, supérieur à la langue même de M. de Chateaubriand, parce qu'il est plus chrétien et plus vrai? Oserai-je dire que c'est en vivant avec ces païens, trop dédaignés par l'auteur de *Fabiola*, que M. Villemain a perfectionné son génie naturel, et que s'il apprécie les Chrysostôme et les Augustin avec tant d'élévation et d'élégance, c'est qu'il a puisé à la même source que ces Pères, et que, comme eux, il a eu

pour maîtres Démosthène et Virgile? C'est là le privilége de ces belles études; elles ne sont pas plus nécessaires au littérateur qu'au prêtre qui se fait orateur ou écrivain; elles n'apprennent pas seulement l'art du beau langage, elles donnent la finesse du goût et la délicatesse des sentiments, et c'est ainsi qu'en empêchant les écarts d'un zèle aveugle et emporté, elles servent d'une façon efficace la morale et la religion.

Décembre 1855.

MADAME DE GASPARIN.

LES CORPORATIONS MONASTIQUES AU SEIN DU PROTESTANTISME.

En rompant avec le christianisme, en attribuant à la philosophie la direction suprême de l'humanité, le dix-huitième siècle a mis la religion en dehors de la science, il semble aujourd'hui que ce qui touche ce premier intérêt de l'homme ne soit qu'une question d'école et ne concerne que les théologiens de profession. Un vieux préjugé qui nous est particulier a favorisé cette indifférence. Parler de religion a été, de tout temps, considéré en France comme une témérité de mauvais goût. Il est permis de croire ou d'être incrédule, mais non pas de remuer des problèmes qui forceraient à réfléchir. Ce préjugé, où il entre plus de légèreté que de respect, n'est guère moins fâcheux que le dédain des philosophes. Nous avons beau fermer les yeux pour ne point voir, la religion n'en tient pas moins la première place dans le cœur humain. Dans la vie publique, aussi bien que dans la vie privée, c'est un élément qui se mêle à toutes nos idées et à toutes nos actions. Il est plus d'un législateur, esprit fort, qui, sans s'en douter, ne croit qu'aux vérités de son catéchisme; il n'est guère de question sociale, économique, et même littéraire, qu'on n'entende de façon diverse chez les protestants et chez les catholiques. C'est donc une faute que de négliger

un sujet aussi considérable, car, à ne parler qu'en politique, rien n'est plus digne d'attention que ces grands principes qu'on retrouve partout, et qui, en réglant la conduite de l'homme et du citoyen, décident de la fortune des familles et des États.

Le réveil religieux dont nous sommes témoins n'est particulier ni à la France ni au catholicisme. Des causes semblables ont amené des effets pareils en Allemagne, en Suisse, en Angleterre. Partout il y a réaction contre l'incrédulité, partout les révolutions et le désenchantement ramènent à la foi, partout aussi la philosophie spiritualiste, le retour aux études historiques, le goût du moyen âge conspirent avec l'esprit religieux qui souffle sur la chrétienté. C'est une nouvelle vie qui anime l'Europe et qui produit des idées et des œuvres nouvelles. Chrétien ou philosophe, c'est avec joie qu'on doit saluer cette renaissance, car c'est la gloire et le bonheur de l'homme de chercher Dieu et de s'y attacher. Cette poursuite de l'éternelle vérité est toujours féconde; alors même qu'elle s'égare, elle élève le cœur, et, en le détachant du culte de la terre, elle sert la cause de l'intelligence et de la liberté. Nous avons besoin de ce levain, nous qui savons par expérience où va le scepticisme, une fois qu'il n'est plus soutenu par l'ardeur de la lutte, nous qui pouvons lire dans le passé le jugement que l'histoire prononce contre toute société que le luxe asservit.

Parmi les courants divers, qui, en ce moment, emportent le protestantisme et l'éloignent ou le rapprochent de son berceau, il en est un qui le pousse vers le catholicisme, ou, si l'on veut, vers ces antiques traditions avec lesquelles on rompit brusquement au seizième siècle. En Angleterre, par exemple, tandis

qu'une partie de l'Église s'en va au calvinisme, une autre partie, sous la conduite du docteur Pusey, fait revivre d'anciens usages, et reprend des cérémonies toutes romaines. En Allemagne, sans parler des *vieux luthériens*, plus fidèles à garder les traditions que l'esprit de Luther, on trouve de jeunes théologiens, élèves de Néander pour la plupart, mais plus hardis que le maître, et qui remplacent, par un éclectisme historique des plus larges, le rationalisme moderne et l'ancienne sévérité dogmatique. Je citerai pour exemple un homme nouveau dans la science, mais dont le livre fait sensation, c'est le révérend docteur Schaff, ministre luthérien, émigré aux États-Unis, et professeur de théologie au séminaire de Mercesburg en Pensylvanie[1]. Sans doute, dans cette école, on se défend de revenir aux idées romaines, mais on établit un vaste système, qui comprend à la fois le catholicisme et le protestantisme comme les phases diverses d'un même développement, comme le double aspect d'une même vérité. En même temps on se rattache avec ardeur à la tradition, on reconnaît que le moyen âge a eu sa mission, qu'il a renouvelé la poésie, l'art, la politique, la science, l'Église, la religion; on en fait le lien nécessaire entre l'antiquité et les temps nouveaux, le berceau du christianisme germanique et de la culture moderne; on déclare que la papauté, la scolastique, la mystique, les moines, les croisades, ont été des éléments essentiels de la civilisation, sans quoi, la réforme même n'eût pas été possible. Après de pareilles concessions, et une

[1] *Geschichte der apostolichen Kirche* ou *Histoire de l'Église apostolique*, par le docteur Philipp Schaff, Leipzig, 1854. Voyez aussi un livre du même auteur, *der Heilige Augustinus*, etc., ou *Saint Augustin, sa vie et sa conduite*, Berlin, 1854.

si grande justice rendue au catholicisme, la ligne qui sépare les deux confessions devient bien étroite; il semble que les meilleurs logiciens sont ceux qui franchissent le pas et vont droit à l'Église romaine, comme Gfrœrer et Hurter en Allemagne, comme Newman et les Wilberforce en Angleterre. Des âmes ardentes ne resteront jamais sur ce point entre deux abîmes où se tient le docteur Pusey.

De tous les emprunts faits au catholicisme par les protestants modernes, il n'en est aucun qui soit plus visible que celui des diaconesses ou sœurs de charité. En Allemagne, en Angleterre, en Suisse, en France, on a trouvé que la Réforme avait été trop loin en supprimant tous les Ordres religieux, sans épargner même ceux qui se vouaient à la pratique de la charité; plus on a été sensible aux reproches que les catholiques adressent à la froideur protestante, moins on a voulu laisser à Rome l'honneur d'avoir seule ses sœurs de charité, ses frères de Saint-Joseph et ses lazaristes. Il y a plus de trente ans qu'on a commencé d'établir ces œuvres pieuses, mais la guerre d'Orient a tout à coup porté l'attention publique de ce côté. On se souvient des plaintes que firent éclater les journaux anglais, lorsque, au début de l'expédition de Crimée, la misère et le choléra éprouvèrent cruellement l'armée britannique, on n'a pas oublié avec quelle vivacité la presse de Londres opposa à la négligence de l'administration anglaise les soins admirables de nos sœurs de charité. L'Angleterre voulut rivaliser avec la France; une femme jeune et riche, qui s'était consacrée au soulagement des malheureux, miss Florence Nightingale, fut chargée d'organiser en Orient un service qui rappelle en quelques points

celui des sœurs catholiques; elle l'a fait avec un courage vraiment chrétien, et, secondée par des femmes dévouées, elle a réussi dans sa sainte mission.

Cet événement, qui a ému l'Angleterre, pays où la charité est si populaire et si féconde, a inspiré les lectures que mistriss Jameson a faites à Londres en février 1854; et, à la demande universelle, ces lectures sont devenues un livre, qui en est à la seconde édition [1]. Mistriss Jameson, qui parle et qui écrit avec feu, ne voit rien que de grand et de beau dans l'institution des sœurs, protestantes ou catholiques; elle célèbre cette communion d'amour et de travail, qui tire la femme de son oisiveté et l'associe à l'homme par la charité; elle fait aux sœurs une longue et glorieuse généalogie, qui, de Paula, la noble fille des Scipions et des Gracques, va aux hospitalières, aux sœurs grises, aux béguines, aux ursulines, à Louise de Marillac, aux diaconesses de Kaiserswerth et à miss Nightingale. Les nombreux applaudissements qu'elle a reçus, et le succès du livre, prouvent assez que mistriss Jameson exprime avec éloquence ce que chacun a dans le cœur.

Le livre de madame de Gasparin [2] (je crois qu'il n'y a aucune indiscrétion à lever un anonyme si transparent et si connu) ne ressemble pas à celui de mistriss Jameson. Loin d'être un éloge, c'est un cri de défiance et d'opposition. Personne assurément ne mettra en doute la charité de la noble dame, à qui nos pauvres soldats doivent la première idée de la souscription nationale, un de ces souvenirs de la patrie, qui

[1] *Sisters of charity*, Londres, 1855, in-12.

[2] *Des corporations monastiques au sein du protestantisme*, 1855, 2 vol. in-8.

font tant de bien aux absents ; pour que madame de Gasparin attaque l'institution des diaconesses, il faut donc qu'elle y voie autre chose qu'une œuvre de bienfaisance; ce qu'elle blâme ne peut pas être ce que mistriss Jameson loue si justement et si bien. En effet, ce que combat madame de Gasparin, c'est, comme le dit le titre de son livre, l'établissement de corporations monastiques au sein du protestantisme; elle voit dans ce fait un abandon du principe même de la Réforme, un retour au catholicisme. La question qu'elle examine est une question générale, c'est une phase du protestantisme qu'elle étudie ; son livre n'est pas un pamphlet de circonstance, mais une page importante de l'histoire religieuse de notre temps.

Avant tout, l'auteur commence par nous faire connaître les maisons protestantes, nous le suivrons dans cet exposé, car les faits sont peu répandus en France, quoique de nature à intéresser tous les partis.

C'est à Kaiserswerth, petite ville située sur le Rhin, dans le voisinage de Dusseldorff, qu'un homme de bien, M. le pasteur Fliedner, a commencé, il y a trente ans, une série de fondations pieuses, qui semblent empruntées de saint Vincent de Paul. Pénitencier, hospice pour les fous, maison pour les orphelins, salle d'asile, hôpital, école normale pour former des diaconesses à l'éducation des enfants, ce n'est là qu'une partie des œuvres que M. Fliedner a imaginées dans son ingénieuse charité, et qu'il a exécutées sans autres ressources que son amour des pauvres et la générosité des fidèles.

Pour ne parler que de l'hôpital, c'est en 1836 que M. Fliedner l'établit dans une manufacture abandonnée. Ce qui l'avait conduit à cette fondation, c'était

le manque de bonnes gardes pour soigner les pauvres malades et le désir d'ouvrir aux femmes chrétiennes une carrière où elles pourraient employer leur dévouement naturel. M. Fliedner commença petitement, comme d'ordinaire, avec une seule garde et un seul malade. A la fin de la première année, sept femmes s'étaient présentées volontairement, on avait soigné soixante personnes à l'hôpital et vingt-huit à domicile. En 1854, la maison contenait cent vingt lits, presque toujours occupés, on avait reçu plus de six mille pensionnaires depuis l'ouverture de l'institution.

Toutefois, et c'est en ce point que les œuvres et les idées de M. Fliedner nous intéressent, soigner les pauvres de Kaiserswerth n'était point l'objet principal de cette fondation ; ce qu'avait voulu l'excellent ministre, c'était établir une pépinière, j'oserais presque dire un Ordre de diaconesses, ou sœurs de charité protestantes. Quand on lit la règle de Kaiserswerth, on voit que son auteur a eu sous les yeux la règle des sœurs catholiques; les différences, s'il y en a, n'ont rien d'essentiel. Quelques mots permettront d'en juger.

A Kaiserswerth, on reçoit à la vocation les filles ou veuves ayant plus de dix-huit ans et moins de quarante ans. On prend à l'essai, pendant six mois, chacune de celles qui se présentent pour cette pieuse mission; pendant ce temps, l'élève paye pension et ne porte point de costume distinctif. Si elle persiste dans sa vocation, et si elle est agréée, elle subit une seconde épreuve d'un à trois ans; c'est le noviciat des sœurs catholiques; elle prend alors l'habit de la maison, et l'on se charge de son entretien.

Ce noviciat est suivi d'une consécration solennelle

la diaconesse s'engage à servir l'œuvre pendant cinq années et promet une obéissance filiale à la direction. Ce service est gratuit; chaque sœur reçoit annuellement une petite somme pour s'habiller, mais rien de plus, et il lui est défendu de rien accepter pour les soins qu'elle donne. Si l'âge ou la maladie paralysent son zèle, elle trouve des secours et un abri dans la maison-mère. On voit que nous ne sommes pas très-loin d'un couvent.

Sans doute, il n'y a ni clôture ni vœux perpétuels, mais nos sœurs de charité ne sont pas non plus cloîtrées, et dans l'Ordre de Saint-Joseph, pour ne citer que cet exemple, les vœux sont annuels. Des deux parts, c'est la vocation, c'est-à-dire la volonté seule qui engage, lien d'autant plus fort sur les âmes délicates que c'est la conscience qui l'impose et qui le maintient. Du reste, la maison protestante a tous les caractères d'un Ordre catholique : le noviciat, la profession, l'habit, les trois vœux de célibat, d'obéissance et de pauvreté. Le nom y manque, mais la chose y est, comme le montre madame de Gasparin, j'ajoute qu'il n'en peut pas être autrement, car ces conditions sont nécessaires pour constituer une communauté permanente; ce sont elles qui distinguent une corporation religieuse d'avec une école normale qui change et se renouvelle tous les jours.

Dans l'Allemagne luthérienne, la fondation de M. Fliedner a été accueillie avec grande faveur. A Berlin, l'hospice de Béthanie, placé sous la protection de la reine, est devenu une maison-mère, dirigée par madame la baronne de Rantzau, qui a été s'instruire à Kaiserswerth. Breslau, Francfort, Dresde, Elberfeld, Kreuznach, Sarrebruck ont des diaconesses pour soigner leurs malades. Le roi de Prusse, que la bonté de

son cœur incline vers de pareilles institutions et qu'un goût prononcé pour le moyen âge éloigne plus qu'il ne le croit des idées de la Réforme, s'est fait le protecteur de l'œuvre, et en Orient, par exemple, on trouve des sœurs protestantes partout où il y a un consul prussien, à Constantinople, à Smyrne, à Beyrouth, à Jérusalem. L'œuvre s'est aussi répandue d'elle-même hors d'Allemagne, comme à Nimègue ou à Utrecht, elle a suivi l'émigration germanique à Londres et même à Pittsburg, aux États-Unis. En somme, le succès a été tel, qu'en 1853 on comptait 116 diaconesses desservant 23 hôpitaux. Mistriss Jameson a donc raison de dire que l'épreuve est décisive, et qu'une société protestante peut avoir aussi ses sœurs de charité.

Dans son zèle inépuisable, M. Fliedner a voulu former des *frères* protestants, qui fussent infirmiers, maîtres d'école, diacres d'église; mais l'établissement de Duisburg, plus récent que Kaiserswerth, n'a pas aussi bien réussi. Il est vrai qu'un rival de charité avait pris les devants, c'était le fondateur du *Rauhe Haus,* à Horn, près de Hambourg, M. le candidat Wichern. M. Wichern est un des personnages les plus curieux de l'Allemagne chrétienne; c'est un utilitaire en religion, un de ces hommes qui à force d'activité et d'inventions remuent tout un pays, s'emparent de l'opinion, et font triompher la cause de l'Évangile en la mettant à la mode. C'est M. Wichern qui, après avoir établi au *Rauhe Haus* une colonie pour les orphelins et les jeunes condamnés, a imaginé en 1849 la *Mission intérieure*[1], c'est-à-dire tout un

[1] *Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche.* Hamburg, 1849.

ensemble de mesures calculées pour sauver de l'ignorance et du crime cette foule païenne de nos villes, qui n'a jamais reçu la parole du Christ. Comme M. Fliedner, M. Wichern a cherché un modèle dans le catholicisme, il a imité l'abbé Rey, le fondateur d'Oullins. C'est à l'exemple des Joséphins qu'il a voulu former des surveillants de prison, des directeurs d'asile, des visiteurs des pauvres; mais, à la différence de Kaiserswerth, il a conservé à son établissement le caractère protestant; on n'y connaît ni le célibat, ni le renoncement au salaire, ni l'obédience. Le *Rauhe Haus* est une école normale, ce n'est pas un couvent.

L'Angleterre a aussi ses diaconesses sous un autre nom. Ce sont les *nursing sisters* ou sœurs gardes-malades établies par madame Fry, sainte femme qui a consacré toute sa vie à la charité, et dont le nom est béni dans les prisons; ce sont encore les *sisters of Mercy* instituées par miss Sellon sous la protection de la haute Église. La fondation de madame Fry n'est qu'une école chrétienne pour l'éducation des gardes-malades; les sœurs de la Merci sont au contraire un Ordre religieux.

S'il est du reste un pays où l'imitation du catholicisme soit naturelle, c'est l'Angleterre, qui, dans quelques-unes de ses croyances, dans sa hiérarchie, dans sa discipline, dans la forme de son culte, a conservé tant d'éléments romains. C'est de la liturgie anglicane que Jacques Ier disait avec esprit qu'il n'y voyait qu'*une messe moins bien chantée*. Aussi ne faut-il pas s'étonner si miss Sellon a pu établir dans les environs de Devonport un vrai couvent, avec oratoire, tableau sur l'autel, croix sur les habits, heures canoniales, vie commune, renoncement au salaire, célibat,

obédience filiale envers la mère supérieure. Il y a dans l'Église anglicane de hauts fonctionnaires, et à leur tête l'évêque d'Exeter, le protecteur de l'œuvre de la Merci, qui regrettent publiquement l'absence d'Ordres religieux, comme une infériorité de leur communion, et qui applaudissent à l'exemple que donne miss Sellon. En quelques points sans doute la maison de la Merci se distingue de nos couvents les plus sévères; on y repousse des abstinences exagérées, on y respecte les droits de la famille; non-seulement les parents sont reçus chaque jour à des heures marquées, mais on donne à chaque sœur des vacances annuelles pour qu'elle se retrouve parmi les siens et ne rompe pas un lien sacré. Toutefois, malgré ces nuances, le fond est tellement romain que l'œuvre a soulevé les répugnances de l'opinion, et que le clergé de Plymouth l'a dénoncée publiquement. Les sœurs de la Merci font des prodiges de charité; à Devonport, à Londres, à Bristol, elles nourrissent les pauvres, elles ont des maisons pour les orphelins, des refuges pour les vieux marins, des colléges pour les fils de matelots, des écoles pour les petits misérables (*ragged schools*); mais l'institution a un aspect trop catholique pour être populaire. Mistriss Jameson ne parle même pas de miss Sellon; à Londres, quand on a besoin de gardes-malades pour la Crimée et que les offres arrivent de toutes parts, c'est à peine si l'on accepte quatre sœurs de la Merci. C'est à miss Nightingale que le ministère s'adresse, c'est-à-dire à une personne libre, quoique élève de Kaiserswerth, et ce qu'on lui demande c'est d'établir des infirmières chrétiennes; rien de plus : on ne veut ni diaconesses, ni sœurs de charité.

Dans les pays calvinistes, on a essayé aussi des

diaconesses, mais avec peu de succès. En Suisse, M. le pasteur Germond dirige l'établissement d'Échallens, transféré aujourd'hui à l'hospice de Saint-Loup sur une des pentes du Jura. A Paris, M. le pasteur Vermeil, assisté de respectables confrères, a commencé en 1842 une œuvre semblable. Un hospice, un refuge pour les repenties, des ouvroirs ont été confiés à des diaconesses. De l'aveu même de leurs adversaires, ni le zèle, ni la piété, ni l'intelligence n'ont manqué aux fondateurs; mais ils ont rencontré une vive opposition qui a gêné leur entreprise. Paris, par exemple, en 1854, ne comptait que quatorze sœurs et douze aspirantes ou novices : l'œuvre faiblissait au lieu de grandir.

A quoi tient cette impuissance? à rien autre chose qu'à la défaveur avec laquelle les calvinistes voient cette imitation des usages romains. En vain M. Germond, M. Vermeil et leurs amis protestent contre une répugnance qui leur paraît injuste, en vain ils proclament bien haut que les diaconesses ne ressemblent en rien aux sœurs catholiques; on ne les écoute pas, on leur signale ces caractères qu'ils essayent en vain d'affaiblir : le célibat, l'obédience, la pauvreté volontaire, la vie conventuelle. En ce point, dans l'Église réformée, tous les partis sont d'accord; c'est madame de Gasparin qui jette le cri d'alarme; mais ce cri est répété par le journal de M. Coquerel[1], et je vois les mêmes défiances exprimées avec non moins de fermeté dans la *Revue chrétienne*[2], par un homme qui a autant de modération que de talent,

[1] *Voyez* dans *le Lien*, journal des Églises réformées, 7 juillet 1855, un bon article de M. A. Réville.

[2] *Revue chrétienne*, n° 6, juin 1855.

M. Edmond de Pressensé. Et pendant que les calvinistes repoussent toute espèce de corporation charitable, un luthérien français, M. le pasteur Hærter établit à Strasbourg une œuvre semblable à celle de Kaiserswerth, et il réussit. Les *Jungerinnen Jesu* (*Jungern* est en allemand le nom des disciples du Sauveur) se multiplient comme les diaconesses. La maison fondée en 1842 compte soixante sœurs en 1854, elle répand ces fidèles servantes des pauvres dans toute la vallée du Rhin. C'est donc bien l'esprit de Genève qui se soulève encore une fois contre l'esprit de Rome, et qui rejette avec jalousie tout ce qui tient à un système abhorré.

C'est là, dira-t-on, une querelle intérieure qui prouve l'impuissance et la sécheresse du calvinisme; à quoi bon nous parler de ces misères? Je crois au contraire qu'il y a là une question d'une gravité extrême, je ne sais rien qui prête plus à la réflexion que la façon dont une même révélation contenue dans un même livre a été prise par les deux Églises chrétiennes les plus logiques : l'une la plus ancienne, la plus puissante, la plus nombreuse de toutes, qui est fondée sur l'autorité infaillible d'un chef, l'autre qui ne connaît que l'individu, Église qui ne date que de trois siècles, mais qui depuis lors a toujours grandi, qui règne en Amérique, et qui, partagée en mille sectes, ne perd rien cependant de son indomptable vitalité.

Pour les catholiques, la Bible est un livre muet, sinon même un livre dangereux pour les imprudents qui l'interrogent sans y être préparés et conduits; il faut à la Bible une voix vivante qui en donne le vrai sens; cette voix, c'est l'Église, toujours inspirée par son divin fondateur. L'Église a trouvé dans la Bible

des choses qui sont de précepte étroit et des choses qui sont de conseil : à côté de la vie ordinaire elle a placé une vie plus parfaite, un idéal qu'elle propose aux esprits ardents, aux cœurs passionnés, aux âmes dégoûtées de la terre. Il y a chez les catholiques deux sociétés personnifiées par les deux sœurs de Lazare, Marthe et Marie. A côté du peuple qui travaille, qui porte le poids du jour, qui se marie, qui élève ses enfants, il y a un peuple qui vit d'aumônes, qui prie, qui se consacre au soin des malades, des pauvres, des vieillards. Cette société, qui *a choisi la meilleure part*[1], est bien plus parfaite que sa sœur, et tandis que cette dernière se nomme *le siècle*, l'autre s'intitule elle-même, et dans un sens raffiné : *religion*.

On voit ce que sont les couvents pour l'Église catholique ; c'est le couronnement de l'œuvre, c'est l'idéal de la vie. Dans la multiplication des communautés l'État peut craindre un abus, l'Église ne verra jamais dans les sœurs et les religieux que les plus parfaits des chrétiens, elle considérera toujours un Ordre nouveau comme une nouvelle milice qui lui promet un triomphe de plus.

Il en est tout autrement dans le calvinisme ; c'est le contre-pied des doctrines romaines. Point de clergé privilégié qui interprète la Bible ; chacun est chargé de sa propre conduite, chacun est prêtre et laïque à la fois ; par un miracle perpétuel, le livre saint répond directement au cœur pieux qui l'interroge ; c'est ce que Milton, le poëte puritain, a exprimé en de beaux vers :

> God hath now sent his living oracle
> Into the world to teach his final will,

[1] Saint Luc, X, 42.

And sends his spirit of truth henceforth to dwell
In pious hearts, an inward oracle
To all truth requisite for men to know[1].

Comme ils n'ont pas une Église infaillible qui puisse distinguer dans l'Écriture sainte, les réformés regardent la parole de Dieu comme toujours obligatoire, et également obligatoire pour tous. Il n'y a donc pas chez eux deux sociétés, l'une qui appartienne déjà au ciel, l'autre qui appartienne à la terre; il n'y a qu'une seule société qui travaille et prie en même temps. Il n'y a pas de *frères,* il n'y a pas de *sœurs,* parce que tous les chrétiens sont également frères et toutes les chrétiennes également sœurs; la prière et la charité sont pour tous un devoir étroit et pareil, il n'y a point de zèle privilégié ni de dévouement exceptionnel.

Dans cette république de fidèles, où chacun répond de sa foi et de ses œuvres, s'il y a place pour des associations déterminées, il n'y en a point pour des communautés qui absorbent toute la vie. Une seule de ces unions perpétuelles est sacrée pour les réformés, c'est le mariage, institué par Dieu au commencement du monde, sanctifié à Cana par le premier acte public du Sauveur, et pratiqué par les apôtres. Et comme le mariage est pour eux d'institution divine, et qu'ils ne connaissent ici-bas qu'une seule société, qui est la société laïque, ils ne voient aucune grâce, aucun mérite particulier dans le cé-

[1] Dieu vient d'envoyer dans le monde Jésus-Christ, son vivant oracle, pour enseigner sa volonté suprême, et il envoie son esprit de vérité pour habiter désormais dans les cœurs pieux, comme un oracle intérieur pour toutes les vérités que l'homme a besoin de connaître.
(*Paradise regained*, book I.)

libat, ils en repoussent le vœu comme une fausse sainteté.

Le respect du mariage emporte avec lui le respect de la famille; aussi la vie conventuelle, qui remplace la parenté du sang par une affinité spirituelle, ne semble-t-elle aux réformés qu'une dangereuse illusion. Madame de Chantal passant sur le corps de son fils désespéré pour aller se ranger sous la direction de saint François de Sales, ne leur paraît rien moins qu'admirable; ils ne comprennent pas qu'il y ait quelque chose de grand ni de saint à rompre des liens que Dieu même a établis. Tout au contraire, ils croient qu'en délaissant les devoirs de la vie ordinaire pour se livrer à la seule piété ou à la seule charité, l'individu s'amoindrit. Une occupation exclusive fausse le cœur aussi bien que l'esprit, tandis que la vie domestique et les devoirs qu'elle impose font un contre-poids nécessaire à notre faiblesse, à nos illusions, quelquefois même à notre orgueil.

C'est surtout l'obéissance conventuelle, le principe même de toutes les communautés, que les réformés repoussent; ils y voient l'atteinte la plus profonde que puisse recevoir une âme chrétienne, c'est pour eux la destruction de l'individu. « Si, dit avec chaleur « madame de Gasparin, si tout dans la Bible nous « prêche l'esclavage absolu du chrétien envers Dieu, « tout nous y prêche l'indépendance du chrétien « envers l'homme[1]. » L'Évangile règle l'autorité du père, de l'époux, du maître, du pasteur, il n'impose pas d'autre obéissance; l'individu est fait pour se mesurer avec la vie, personne n'a reçu le droit de disposer de l'âme d'autrui, et, sous le nom de

[1] T. II, p. 110.

vocation, de lui créer des devoirs factices et des torts qui n'en sont pas. Ce vœu d'obéissance chatouille une secrète faiblesse de notre âme ; on se plaît à l'idée qu'on n'a plus rien à décider, on se sent heureux d'échapper par le sacrifice de la volonté à cette surveillance, à ces épreuves de tous les moments qui font l'homme et le chrétien. « Mais, dit noblement « l'auteur[1] notre indépendance ne nous appartient « pas plus que notre vie. Sacrifier l'une comme « l'autre quand Dieu ne l'a pas ordonné, c'est tou- « jours commettre un suicide; nous ne sommes pas « plus libres d'abandonner que de mépriser nos « droits. »

Quant à la pauvreté volontaire, madame de Gasparin la repousse comme une vanité et comme une chimère : une vanité, parce que les apôtres acceptaient un salaire ; une chimère, parce que le service de la diaconesse est vraiment payé par son entretien, c'est-à-dire par l'aumône des fidèles. Je trouve que raisonner ainsi, c'est aller trop loin ; la sœur qui se dévoue au service des pauvres renonce à la fortune, aussi bien qu'aux autres douceurs de la vie; on peut lui contester le mérite, mais non pas le fait du sacrifice.

Nous savons maintenant ce qu'attaque et ce que défend madame de Gasparin. Ce qu'elle combat, ce n'est pas le soin des pauvres et des malades, c'est l'institution d'un Ordre religieux, c'est la charité officielle d'une corporation, substituée à la charité individuelle; ce qu'elle défend, ce sont les devoirs imposés à chaque chrétien ; elle ne veut pas qu'on fasse comme Clovis, fondant des monastères pour expier

[1] T. II, p. 111.

ses crimes, elle n'admet pas qu'on soit pieux et charitable par procuration. Lui oppose-t-on le bien visible, fait par des corporations, elle ne le nie pas, mais elle répond que la charité la plus féconde, c'est la charité libre, celle qui n'est pas organisée. Lui reproche-t-on l'impuissance ou la sécheresse de la charité protestante, elle compare aux pays catholiques les contrées où règne la Réforme; elle demande si la mendicité n'a pas toujours grandi avec les couvents, si, dans la Suisse calviniste, on ne prévient pas et on ne soulage pas mieux la misère que dans la Suisse catholique ou dans la Savoie, si nulle part il y a des œuvres plus belles et plus nombreuses qu'aux États-Unis, si ce ne sont pas des protestants qui ont inventé la veille des malades, les *ragged schools*, les écoles du dimanche. C'est ainsi que partout l'auteur oppose l'action individuelle à ce qu'elle nomme le communisme religieux, et on ne peut nier que les apparences ne soient pour elle, je dis les apparences, car la misère, comme la richesse des peuples, est un problème compliqué, que la religion seule ne résout pas.

Dirons-nous que madame de Gasparin a raison de façon absolue? Non. Le principe sur lequel elle appuie ses arguments : *Toute la Bible et rien que la Bible*, n'a de valeur que dans son Église, c'est là seulement que l'auteur nous semble invincible. Ce principe, les catholiques ne le reconnaissent pas; les luthériens et les anglicans n'en admettent pas toute la rigueur. Cette base écartée, on se trouve en présence de l'infinie variété, de l'inépuisable fécondité de l'esprit humain, et il devient aussi impossible d'accorder tous les chrétiens sur la question des Ordres monastiques que sur le symbole même de la

religion. Au fond, ce qui reparaît ici sous une forme nouvelle, c'est le problème qui divise les deux Églises; c'est toujours, sous d'autres noms, l'éternelle querelle de la liberté individuelle et de l'autorité.

Il y a cependant une part de vérité générale dans les critiques de madame de Gasparin, et les catholiques même en peuvent faire leur profit. Aujourd'hui la mode est aux fondations charitables; on y pousse de tous côtés, et, pour peu que l'enthousiasme dure, la société sera bientôt retombée sous une tutelle qu'une fois déjà elle a brisée. Quand nous aurons donné à des frères et à des sœurs les crèches, les salles d'asile, les écoles primaires, les écoles d'apprentissage, les colléges, les colonies agricoles, les orphelinats, les prisons, les refuges, les hôpitaux, les hospices, quand des religieux élèveront nos enfants, soigneront nos malades, distribueront nos aumônes, je vois bien que la charité conventuelle fera de nouveaux prodiges et brillera du plus vif éclat; mais que restera-t-il à la famille? Où donc l'individu puisera-t-il cette force morale, qui fait la grandeur et le mérite de la vie? Les premiers soins qu'une mère donne à sa fille, l'éducation de tous les jours que demandent nos enfants, l'assistance que réclament un père, un fils, un époux malades, la visite des pauvres, la vue de la misère et de la maladie, l'aumône accordée à propos, distribuée avec discrétion, tout cela, c'est la grande école que Dieu a faite pour former des hommes, ce sont les épreuves dont nous avons besoin pour tempérer notre égoïsme, et sanctifier notre prospérité. Au milieu des jouissances de la civilisation, avec une administration qui agit pour nous, notre vie est déjà trop molle, l'individu s'énerve, la famille s'affaiblit; n'achevons pas cette ruine, et,

comme le dit justement madame de Gasparin, prenons garde de saper la famille à coups de bonnes intentions.

En finissant, je ne louerai l'auteur ni de son talent, ni de son courage, quoiqu'il en faille beaucoup pour attaquer de front l'opinion; cette conviction profonde, et qui va souvent jusqu'à l'éloquence, n'a pas besoin de mes éloges; mais je dirai que ce livre a le grand mérite de faire mieux comprendre et mieux aimer la loi suprême de l'Évangile. Il y a dans cette parole animée une chaleur communicative; en l'écoutant, on sent mieux que, dans toutes les œuvres que la religion commande, une seule chose est nécessaire, une seule chose est sainte et divine; ce n'est ni l'habit, ni le célibat, ni l'obédience, ni les vœux, c'est une chose plus grande, exigée de tous, mais accessible à tous, c'est l'amour, c'est la charité.

Août 1855.

LOUIS DE LÉON.

Une des plus agréables surprises qui attendent le voyageur au delà des Pyrénées, c'est la beauté de la peinture religieuse; rien, du moins, ne montre sous un jour plus nouveau tout ce qu'il y a d'original dans le génie espagnol. On ne parle pas seulement de Murillo, qu'on ne peut bien apprécier qu'à Séville, mais il n'est guère d'église qui ne possède quelque ancienne toile faite pour rester dans le souvenir de ceux qui l'étudient. La Vierge, heureuse de montrer l'enfant-Dieu aux bergers qui l'adorent avec une piété naïve, Marie, emportée dans les cieux par des milliers d'anges qui se disputent le bonheur de toucher son manteau, des saints en extase, et dont les genoux ne touchent plus la terre, quelque moine contemplant avec un amour ineffable l'enfant Jésus, qui, de sa petite main, lui tend une fleur de lis, voilà les sujets favoris de l'école espagnole, et, d'ordinaire, elle les rend avec une singulière vérité. Ne lui demandez pas la noblesse de l'art italien; elle a une foi trop simple et trop ardente pour rêver l'idéal du Pérugin ou de Raphaël; elle peint ce qu'elle voit, avec un naturel souvent un peu bas, mais avec une incroyable vivacité. C'est surtout dans les cloîtres qu'on sent tout ce qu'il y a de sincérité et de chaleur dans la peinture espagnole. Dans ces longues galeries, qui entourent de leur solitude un jardin planté de citron-

niers et de lauriers, seule patrie de quelques moines oubliés de la terre, souvent un frère, artiste inconnu, a passé sa vie à dessiner sur les murs les annales de son Ordre ou de son couvent. Cette main sans expérience, ce n'est pas celle de Fra Angelo de Fiesole, mais, dans le sentiment qui la guide, on retrouve cette piété, qui ne permettait pas au moine italien de peindre le Christ en croix, sans pleurer. La Vierge, qui apparaît au coupable et lui montre, en le sauvant, la seule retraite où n'entrent ni la peine ni la honte, un frère, heureux de mourir, et qui, prêt à recevoir le viatique, élève au ciel ses bras amaigris, et des yeux où brille l'espoir d'une gloire prochaine; tout, dans le choix des sujets, comme dans l'attitude des personnages et le jeu des physionomies, révèle au voyageur étonné une vie qu'il ignore, des joies et des douleurs qu'il ne comprend plus, tout un monde enfin, que les sages du jour déclareraient impossible, s'il ne vivait dans ces tableaux.

L'effet naturel d'un tel spectacle, c'est de ramener la pensée vers cet âge où tant d'âmes ardentes, effrayées ou dégoûtées du siècle, se jetaient dans le cloître; c'est de se demander quelle idée, quelle force invincible poussait les plus grands cœurs à fuir l'amour jusque sous le cilice, à chercher l'oubli de l'ambition et le dédain de la richesse dans l'abaissement et la pauvreté volontaires. Nos pères s'en tiraient avec deux mots : Fanatisme et superstition; c'était pour eux le secret du passé. Mais nous, plus difficiles, nous ne comprenons pas que ces deux terribles maladies aient produit de si grands hommes et de si grandes choses. Pour que la superstition et le fanatisme aient si longtemps régné en Espagne,

il fallait sans doute qu'un noble sentiment y fût mêlé et servît de prétexte à leurs excès. C'est cette part de vérité qui nous intéresse; il y a là un élément de grandeur morale, qui nous manque aujourd'hui.

Si l'on veut connaître cette société d'Isabelle, de Charles-Quint et de Philippe II, dont l'esprit nous échappe, ce ne sont pas les historiens qu'il faut consulter; ils nous en disent beaucoup sur les événements, ils ne nous apprennent rien des hommes; le secret des cœurs leur est inconnu. Il faut tirer de leur poudre les mystiques espagnols, et avoir assez de hardiesse pour lire sainte Thérèse, Louis de Grenade, et même saint Jean de la Croix! Que si l'on s'effraye d'une entreprise aussi désespérée, on peut s'instruire à moins de frais en lisant les poésies spirituelles du temps. Ce sont les sentiments mêmes de sainte Thérèse, exprimés en beaux vers; et peut-être, en écoutant cette douce harmonie, reconnaîtra-t-on que si, parmi les modernes, il est un poëte que, pour l'élévation de la pensée et la chaleur du langage, on puisse comparer aux lyriques anciens, ce poëte, dût l'ombre de Voltaire en frémir, c'est un moine augustin, le frère Louis de Léon.

Qu'on ne s'attende pas à ne trouver que des chefs-d'œuvre parmi les cantiques sans nombre consacrés par l'Espagne à la gloire de la religion. Rien de plus inégal que ces poésies spirituelles; comme elles expriment les sentiments de l'époque, elles sont puériles plus souvent encore que grandes. Il y en a qui sont d'une scolastique fatigante. Raisonner par majeure et mineure, c'était alors l'œuvre des beaux esprits; aujourd'hui nous trouvons moins de charmes au syllogisme, même quand il est en vers. Trop souvent la simplicité un peu forte de cer-

taines pièces nous rappelle les noëls que chantaient nos pères; quelquefois aussi ces poésies sont trop espagnoles pour nous. C'est, par exemple, une bohémienne, qui dit à la Vierge sa bonne aventure, en lui donnant par avance tous les noms de la litanie, et qui finit par un trait de caractère et un jeu de mots que le poëte a trouvés délicieux, car il les répète deux fois : « Protége-moi, dit la gitana à la Vierge; « donne-moi cette aumône, visage de rose, ou sinon « je te volerai les perles que pleure ton enfant. »

Dame una limosna, cara de rosa,
O hurtarete las perlas que el nino llora,
Limosna pido,
O hurtarete las perlas que llora el nino.

Mais, à côté de ces puérilités, on rencontre de nobles pensées, de grandes images, et, ce qui est curieux pour l'histoire de l'art, la source où, suivant toute apparence, les peintres ont puisé leurs plus belles inspirations. Il est permis de douter que Murillo ait été chercher dans l'Apocalypse ses vierges qui montent au ciel, mais on aime à croire qu'il chantait les vers célèbres de Louis de Léon sur l'Assomption, car il semble que son immortel pinceau n'ait fait que traduire le poëte.

« Vous allez au ciel, Notre-Dame, et là on vous reçoit avec des chants d'allégresse. Oh! qui pourrait s'attacher à votre vêtement pour s'élever avec vous sur la sainte montagne!

« Vous êtes enlevée par les anges qui vous servent dès le berceau; les étoiles vous couronnent; verra-t-on jamais une autre reine qui ait la blanche lune pour support de ses pieds[1]! »

Al cielo vais, Señora,
Allá vos reciben con alegre canto;

N'est-ce pas encore tout un tableau, et des plus gracieux, que nous a tracé Lope de Vega dans ses pasteurs de Bethléem? L'œuvre entière est une pastorale un peu longue, médiocrement amusante, et fade comme toutes les bergeries; mais on y sent par moments la main du poëte, et le morceau suivant est fait pour désarmer les plus rigides :

« La Vierge à qui l'ange a dit qu'elle était pleine de grâces en lui portant la grande nouvelle qu'elle serait la mère de Dieu,

« Maintenant elle voit Dieu dans une crèche, pleurant de tendres larmes, car en s'obligeant à être homme, il s'est obligé à nos peines.

« Qu'avez-vous, doux Jésus? lui dit la belle enfant : mes yeux! sentez-vous déjà la douleur de ma pauvreté?

« Je n'ai d'autre palais où je puisse vous recevoir que mon sein qui vous nourrit et mes bras qui vous portent.

« Je ne peux pas davantage, mon amour, et si je pouvais davantage, vous savez bien que vos cieux m'envieraient ma richesse.

« L'enfant nouveau-né n'ouvre pas sa bouche pure, quoiqu'il soit la sagesse immense de son père.

« Mais révélant sa réponse à l'âme de la Vierge, c'est dans les bras de sa mère qu'il couvre ses yeux d'un doux sommeil.

« Et alors elle commence à chanter d'une voix si pure et si tendre, qu'à cette harmonie s'arrête celle des cieux :

« Vous qui allez parmi les palmiers, anges saints, mon enfant dort; retenez les rameaux.

¡ Oh, quién pudiera agora
Asirse a vuestro mantó,
Para subir con vos al monte santo.
De ángelos sois elevada,
De quien servida sois desde la cuna;
De estrellas coronada;
! Tal reina habrá ninguna
Pues por chappin* llevais la blanca luna.

* Le *chappin* est à proprement parler le soulier à talon.

« Palmiers de Bethléem, qu'agitent en courroux les vents furieux qui grondent si fort, ne lui faites pas de bruit; allez plus doucement, mon enfant dort; retenez vos rameaux.

« L'enfant divin, fatigué de pleurer sur la terre, veut, pour se reposer, apaiser un peu ses larmes. Mon enfant dort; retenez vos rameaux.

« Le froid rigoureux l'assiége, et vous voyez que je n'ai rien pour le protéger. Anges divins qui volez dans les airs, mon enfant dort; retenez les rameaux[1]. »

De ces poëtes chrétiens, le plus grand, sans comparaison, même auprès de Lope de Vega, c'est Louis de Léon, son contemporain. Pour l'élévation de la pensée, la chaleur des sentiments, la simplicité de l'expression, il est sans rival; Cervantès, qui, rarement, a mal placé son admiration, ne peut trouver assez de mots pour le louer. *Génie, qui étonnes le monde*, lui dit-il dans la Galatée, *je te respecte, je t'adore et je te suis.* Messieurs Schluter et Storck ont eu l'heureuse idée de faire connaître à l'Allemagne, par une traduction fidèle, un poëte qu'on a trop dédaigné hors de sa patrie[2], il serait à désirer qu'en France on nous ren-

[1] Pues andais en las palmas
Angeles santos,
Que se duerme mi niño,
Tened los ramos,
Palmas de Belen
Que mueven airados,
Los furiosos vientos
Que suenan tanto,
No le hagais ruido;
Corred mas paso;
Que se duerme mi niño,
Tened los ramos, etc.

LOPE DE VEGA, *Pastores de Belen.*

[2] *Obras poeticas propias de fray* Luis Ponce de Leon, *recogidas y traducidas en aleman por* C.-B. Schluter y W. Storck. Munster 1853.

dît le même service. Tout est précieux dans Louis de Léon, et ses chants et sa vie ; l'Espagne n'a pas dans toute son histoire de figure plus noble et plus douce. Je ne sais pas non plus s'il est un plus bel exemple d'une vérité trop méconnue de nos jours, c'est que le génie tient moins à la force de l'esprit qu'à la grandeur morale ; le cœur fait le poëte, et d'une source corrompue ne sortent que des eaux empoisonnées.

Ce nom de poëte eût étonné la modestie de Louis de Léon. Simple moine augustin, ami du silence, de la prière et de l'étude, si retiré que, suivant son expression, *il pouvait compter sur ses doigts ceux qui le connaissaient*, ses chants n'ont été pour lui que l'épanchement d'une âme trop pleine ; il n'a jamais songé ni à la gloire, ni à la postérité. On sait ce que fit l'Inquisition de ce génie aimable et inoffensif ; dans ce siècle, qui ne craint pas le paradoxe, et où il est de haut goût de réhabiliter tout ce qu'a flétri la justice vengeresse de l'histoire, de relever ce que le passé a légitimement détruit, ce serait une étude pieuse et salutaire que de montrer comment il n'est pas un homme de talent que l'Inquisition n'ait poursuivi de sa basse jalousie. On s'étonne parfois du silence de mort qui a pesé sur l'Espagne ; on devrait s'étonner bien davantage que la pensée ait pu résister à cette abominable police qui fit de la religion un instrument de despotisme, et la mit au service de toutes les passions mauvaises. Louis de Léon, dénoncé au tribunal sacré, pour avoir communiqué à un ami la traduction espagnole du *Cantique des Cantiques*, fut aussitôt jeté en prison. Traduire la Bible, c'était alors un crime énorme, qui sentait l'hérésie ; les politiques du temps se croyaient le droit et le pou-

voir d'empêcher un pareil attentat. On laissa le pauvre moine cinq ans dans un cachot sans jour, séparé de la compagnie des hommes. Il y vécut, disait-il, dans un tel repos et une telle joie de l'esprit, que, plus tard, rendu à la lumière et à l'amitié, il regrettait parfois sa solitude. La religion le soutenait, comme, de nos jours, elle releva Silvio Pellico; et, quand l'Inquisition même, ne pouvant faire un criminel de cette âme candide, eut enfin pardonné à Louis de Léon tout le mal qu'elle lui avait fait, il ne trouva dans son cœur que le pardon et l'oubli. Professeur de théologie, il remonta en chaire, comme s'il en fût descendu de la veille; avec autant de douceur que de fermeté, fidèle à ses idées, plein d'indulgence pour les hommes, il recommença son cours par ces simples paroles : *Je vous disais hier*, mot sublime, et dont on comprend toute la beauté, au lendemain des révolutions !

Une âme aussi tendre, vivant tout entière en Dieu, et pour qui une pauvre cellule était un coin du ciel, devait chanter comme les anges; ce ne sont pas les transports des prophètes, la grandeur de Dante, la gravité de Georges Manrique, la philosophie platonicienne de Michel-Ange, mais des accords suaves et doux, l'éloge de la paix et de la solitude, une prière fervente, un amour qui ne tarit pas. Il est difficile de choisir parmi des pièces peu nombreuses, mais toutes achevées, telles que *la Vie du Sage, Madeleine, la Solitude, une belle Nuit* (*Noche serena*), *la Vie du Ciel, la Vie du Cloître;* mais peut-être les vers sur l'Ascension sont-ils ceux qui font le mieux comprendre ce que c'est que la poésie mystique des Espagnols, et quel est le génie lyrique de Louis de Léon.

L'ASCENSION.

« Eh quoi! saint pasteur, tu laisses ton troupeau dans cette vallée profonde et obscure, dans la solitude et les larmes! Et toi, fendant l'air pur, tu t'en vas dans la paix immortelle!

« Ceux dont tu faisais le bonheur, et que tu laisses tristes et affligés, ceux que tu as élevés sur ton sein et qui te perdent, où donc vont-ils porter leurs cœurs?

« Ces yeux qui ont vu la beauté de ton visage, que regarderont-ils qui ne leur soit un ennui? Que voudra donc écouter celui qui a entendu tes douces paroles?

« Qui mettra le frein à la fureur de ces flots troublés? Qui apaisera le courroux des vents? Quand tu es caché, où est l'étoile qui guidera le navire au port?

« Ah! nuée envieuse même d'une trop courte jouissance! qui te presse? où voles-tu si rapide? Que tu es riche dans ta fuite, et que tu nous laisses, hélas, et pauvres et aveugles?

« Tu emportes le trésor qui était la seule richesse de notre vie, qui séchait nos larmes, qui nous illuminait mille fois plus que la clarté du jour le plus pur!

« Quelle chaîne de diamant, ô mon âme, te retient et t'entrave pour que tu ne suives pas ton amant? Va, brise-la, sors de peine, et, libre, repose-toi dans la sérénité des cieux.

« Crains-tu la sortie de ce monde? L'amour de la terre pourra-t-il plus que l'absence de ton désir et de ta vie? Vivre sans corps, ce n'est point violence, mais bien de vivre sans le Christ et sans sa présence.

« Doux seigneur et ami, doux père et frère, doux époux, je te suis, que tu me laisses dans les ténèbres ou que tu m'appelles dans la gloire et la splendeur des cieux[1]. »

Peut-être est-ce une illusion, mais il me semble que rien n'est plus passionné que ces adieux au

[1] ¿Y dejas, pastor santo,
Tu grey en este valle hondo, escuro,
Con soledad y llanto;
Y tu rompiendo el puro
Aire, te vas al immortal seguro? etc.

Christ qui remonte au ciel, et que dans ces disciples suivant d'un long regard d'amour et de regret le Dieu qui emporte avec lui leurs désirs, leur espoir et leur vie, il y a un tableau qui n'eût pas été indigne de Raphaël.

Cette poésie si douce, et qui ressemble à l'Imitation mise en vers, étonnera sans doute ceux qui attendent des transports plus vifs de ces âmes *plus grandes encore que folles,* comme La Fontaine nommait si justement les Espagnols. Après Murillo on cherche Zurbaran. Sainte Thérèse est l'idéal de ces âmes amoureuses de Jésus-Christ, qui ne peuvent trouver de paroles humaines pour rendre le feu qui les brûle. Elle aussi est poëte, et rien ne peut donner une idée de cette flamme dévorante, de cet amour insatiable, de cette lutte de la passion contre l'impuissance des mots. Aussi rien de plus vrai que ce qu'elle dit dans un langage qui nous semble affecté et avec ce goût d'antithèses qui, depuis Sénèque, est resté populaire et naturel en Espagne : *Je vis,* dit-elle, *sans vivre en moi, et j'espère une vie si haute, que je meurs de ne pas mourir.*

Vivo sin vivir en mi,
Y tan alta vida espero,
Que muero porque no muero.

Le sonnet qu'on lui attribue[1] est d'une beauté parfaite, et (qu'on me pardonne cette comparaison) si on veut le rapprocher de l'ode fameuse de Sapho, on sentira bientôt quelle est la passion la plus violente et la plus profonde.

[1] On attribue aussi ce sonnet à saint François Xavier, mais il me semble bien plutôt l'œuvre d'une femme.

« Non, mon Dieu, ce qui m'émeut et ce qui fait que je t'aime, ce n'est pas le ciel que tu m'as promis; non, ce qui m'émeut et m'empêche de t'offenser, ce n'est pas l'enfer si redouté!

« C'est toi qui m'émeus, ô mon Dieu! Ce qui m'émeut, c'est de te voir cloué sur une croix et outragé; ce qui m'émeut, c'est de voir ton corps ainsi meurtri; ce qui m'émeut, ce sont tes douleurs et ta mort!

« Ce qui m'émeut enfin, c'est que je t'aime, et de telle sorte que quand même il n'y aurait pas de ciel, je t'aimerais, et que quand même il n'y aurait pas d'enfer, je te redouterais!

« Tu n'as besoin de me rien donner pour que je t'aime, car, alors même que je n'espérerais pas tout ce que j'espère, je t'aimerais encore tout autant que je t'aime[1]. »

Qu'on ne croie pas que ce soit là seulement la passion d'une femme, je ne sais quel délire d'une âme égarée; nos philosophes et nos médecins croient expliquer les transports et les extases de la sainte par un vilain nom de maladie féminine, tiré du grec; ils se payent d'un mot, ce qui n'est rare ni en philosophie ni en médecine. Il y a toute une école de mystiques non moins ardents que sainte Thérèse, et qui ne s'expriment pas autrement. Saint Jean de

[1] No me mueve, mi Dios, para quererte
El cielo que me tienes prometido,
Ni me mueve el infierno tan temido
Para dejar por eso de ofenderte.
Tu me mueves, Señor; muéveme el verte
Clavado en una cruz y escarnecido;
Muéveme, ver tu cuerpo tan herido;
Muévenme tus afrentas y tu muerte.
Muéveme, al fin, tu amor, y en tal manera,
Que, aunque no hubiera cielo, io te amera,
Y aunque no hubiera infierno te temiera!
No me tienes que dar porque te quiera,
Pues aunque lo que espero no esperara,
Lo mismo que te quiero te quisiera.

la Croix, que l'illustre carmélite avait choisi pour son collaborateur, n'a pas moins de passion, et c'est à côté du Cantique des Cantiques qu'il faut placer la montée du Carmel (*subida del monte Carmelo*), et le dialogue entre l'Ame et le Christ son époux. Vivre hors de soi et en Dieu, se confondre avec Jésus-Christ dans une union mystique, soupirer après la mort comme après un bonheur infini, c'est là sans doute de quoi étonner les sceptiques. Telle a été cependant la vie de milliers de créatures qui ont trouvé dans cet amour une force qui ne s'est jamais démentie, une consolation qui ne leur a jamais manqué.

Dira-t-on que c'est seulement en Espagne, dans un pays où toutes les passions sont des fureurs, qu'on trouve une pareille exaltation? Mais l'Italie, mais l'Allemagne, mais la Flandre, nous offrent d'admirables mystiques; il n'y a guère que la France où de semblables ardeurs soient inconnues. Nous n'avons pas de poëte à mettre à côté de Lesueur. Ce n'est pas à dire que nous soyons d'une sagesse parfaite, et que l'enthousiasme ne nous gagne jamais; mais lorsque nous sommes fous, c'est d'une autre manière. C'est la logique qui nous perd, l'enivrement est dans la tête plus que dans le cœur. Peut-être est-ce pour cela que nous guérissons si vite de toutes nos passions.

Et cependant ces mystiques espagnols ont eu sur nos aïeux une grande influence. Toute cette belle société, que M. Cousin rend à la vie par la magie de son talent, a été élevée par les filles et dans les idées de sainte Thérèse. C'est aux Carmélites que se cache La Vallière; car c'est là surtout qu'on montre la religion comme la source de l'amour divin, source inépuisable où vont étancher leur soif ces lèvres

desséchées pour qui l'amour humain s'est tari. Il y a alors en France, dans toutes les grandes âmes, un même emportement vers les choses divines, partout la passion pousse le même cri. Écoutez ces paroles d'un génie naissant qui se débat contre l'infini, et qui ne sait comment jeter au dehors le feu qui le consume :

« O pauvreté de l'amour de la créature ! O cœur « qui aimes la créature, tu dois souhaiter que ce ne « soit pas toi seulement, mais tout l'univers qui « devienne tout amour pour toi. Quel monstre que le « tout se transforme en la partie ! Il le faut néanmoins « ou tu n'aimes pas. Il faut que tu te répandes dans « tout ce qui est et qui peut aimer, pour le faire, si « tu pouvais, tout amour pour ce que tu aimes.

« Oui, il faut que tu arraches le cœur de Dieu « même, pour le donner à ce que tu aimes, pour le « transformer en ce que tu aimes, avec toute l'im- « mensité de son amour. Autrement tu n'aimes pas, « si tu peux consentir qu'aucun être aimant, et bien « plus le seul être et le seul aimant puisse n'être pas « tout amour pour l'objet pour lequel tu te veux « changer en amour toi-même. O monstre encore « une fois, et prodige de l'amour profane, qui veut « rappeler et concentrer le tout dans la partie, ou « plutôt le tout dans le néant ! Sors du néant, ô cœur « qui aimes ! Prends avec toi tout ce qu'il y a dans la « nature capable d'aimer, et ne le transforme en ton « cœur que pour le porter avec ton cœur dans l'abîme « de l'être et de l'amour incréé ; exhorte toutes les « âmes à en faire autant, afin que tous les cœurs « qui aiment rapportent au bien-aimé qu'on languit « pour lui. »

Qui écrit ces lignes brûlantes ? qui s'exprime avec

cette passion? Est-ce Fénelon? est-ce quelque âme douce et faible? Non, c'est le génie le plus altier du siècle de Louis XIV, celui qu'on ne connaît qu'à moitié quand on ignore la tendresse de son cœur, Bossuet. C'est dans une lettre de sa jeunesse, écrite à une demoiselle de Metz, que se trouve cette brûlante effusion; mais qu'on lise les lettres que, dans sa vieillesse, il envoyait à la sœur Cornuau, on trouvera le même sentiment, rendu sans doute avec moins de vivacité, mais non pas avec moins d'ardeur : « Tout est amour, lui écrit-il, » en réponse à un songe mystique qu'elle lui a confié, « tout aime Dieu à sa « manière, même les choses insensibles; elles font « ses volontés; et parce qu'elles ne peuvent pas con- « naître ni aimer, il semble qu'elles s'efforcent à le « faire connaître, afin de nous provoquer à aimer « leur auteur. C'est ainsi que tout est amour. »

De pareilles idées nous surprennent; elles sont si loin de nous, si neuves, si étranges; il faut toujours quelque effort pour nous persuader que nos aïeux ont pensé et senti autrement que nous, sans être pour cela moins grands, moins sages ou moins heureux. Et cependant le courant du siècle nous reporte vers ces sentiments qui nous étonnent. Nous ne sommes plus au dix-huitième siècle. Nos pères luttaient contre des abus odieux, pour la liberté, pour les droits de la raison, et dans la lutte des idées, comme dans la guerre, il y a un enivrement qui soutient et qui suffit. Pleins de confiance en la force de l'esprit humain, nos pères ne cherchaient point d'autre secours. Moins sûrs aujourd'hui de cette infaillibilité de la raison humaine, nous nous rapprochons des idées qui régnaient au temps de Bossuet; il est visible que, depuis cinquante ans, on cherche à donner à l'es-

prit humain la force qui lui manque, et qu'il ne trouve pas toujours en lui-même. Gœthe proclamait fièrement que la religion est superflue pour qui a le goût de la science ou de l'art; mais l'amour du vrai et du beau mène à Dieu et ne le remplace pas. Ne vient-il pas d'ailleurs, suivant une belle pensée de Gœthe, mieux inspiré, ne vient-il pas un moment où l'homme s'aperçoit qu'il y a un dernier bonheur, comme il y a un dernier jour, et l'art n'est-il pas impuissant à consoler ceux qui ne veulent pas de consolation? Byron a mis quelque temps à la mode un désespoir orgueilleux; mais l'homme se lasse vite de braver le ciel; c'est un pauvre secours que l'orgueil, vain roseau, qui, en cédant, déchire la main qui s'y fie. Non, l'âme humaine, faite pour croire et pour aimer, proteste contre de pareils blasphèmes; il lui faut où se prendre, il lui faut où se reposer, surtout en un siècle où les événements l'ont si rudement secouée, que la vérité même semble lui manquer. Elle est, c'est encore Gœthe qui l'a dit, elle est comme le lierre; seule, elle rampe dans la poudre et la fange, où chacun la foule aux pieds; c'est un besoin pour elle de s'attacher et de couvrir de son amour et de sa vie le soutien qu'elle embrasse : heureuse entre toutes, celle qui a pu choisir le seul appui que ne brise ni le temps, ni la mort!

Février 1853.

UN BOUDDHISTE[1].

Depuis trente ans l'érudition s'est tournée vers l'Orient; grâce à de longues et patientes recherches, l'Inde et la Chine, ces pays mystérieux, commencent à sortir de l'ombre, et nous laissent entrevoir ce qu'il y a de considérable dans leur antique civilisation. L'Inde surtout a été l'objet des études les plus sérieuses. Ce grand empire, qui fait la richesse de l'Angleterre, et qui serait à nous, si là, comme en Amérique, l'incurie du gouvernement n'eût trahi le courage de nos soldats, nous a, du moins, livré le secret de sa langue, de sa philosophie, de ses religions. Dans ce champ paisible, la France, plus heureuse qu'en politique, a surpris à sa rivale les plus riches conquêtes. L'influence de ces travaux récents est déjà sensible. La philologie, l'histoire, l'étude des religions, tout change d'aspect, car l'étroit horizon de nos pères s'est démesurément agrandi; l'antiquité recule, à mesure qu'on en approche avec des lumières nouvelles; de toutes parts, s'ouvrent des perspectives inconnues, qui se perdent dans un lointain sans bornes. La parole que le grand-prêtre de Saïs adressait à Solon est aujourd'hui vérifiée;

1 *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang, et de ses voyages dans l'Inde depuis l'an* 629 *jusqu'à l'an* 645, traduite du chinois par Stanislas Julien. Un vol. in-8. Paris, 1853.

dans le long développement de la civilisation humaine, les Grecs, que nous regardions comme des ancêtres, ne sont plus que des enfants.

En France, où il a toujours été de bon goût de railler ce qu'on ne connaît pas, ce qui fait qu'en général, on est sans pitié, rien n'a semblé plus naturel que de dédaigner, comme absurdes, toutes les religions de l'Orient. On a beau dire que le bouddhisme a vingt-six siècles de durée et ne compte guère moins de fidèles que le christianisme tout entier, il est bien évident, avant tout examen, qu'un peuple qui a la peau jaune ou les yeux obliques, ne peut avoir que des croyances ridicules, et que la raison n'a jamais logé dans le crâne d'un Chinois ou d'un Indou. C'est d'hier seulement que nous avons perdu ce doux oreiller où reposait notre ignorance. Un des chefs-d'œuvre de l'érudition moderne, l'*Introduction à l'histoire du Bouddhisme*, par Eugène Burnouf, nous a révélé ce qu'il y a de respectable et de grand dans cette religion, en qui tant de millions d'âmes ont mis leur confiance ici-bas, et leur espoir après la mort. Qu'on lise ce travail, et en même temps qu'on verra se dissiper des préjugés ridicules, on s'étonnera de la puissance d'un esprit assez vaste pour comprendre tout le génie de l'Inde; peut-être aussi sentira-t-on ce que la France doit à l'homme qui a usé sa vie en de pareilles études, tout entier à la poursuite d'une grande idée, et n'attendant que de l'avenir une gloire trop chèrement achetée.

Qu'est-ce donc que la religion, enseignée vers le septième siècle avant notre ère, par le bouddha Sakya-Mouni? Quand on enlève la rouille de la tradition, qui partout cache et altère la vérité; quand on dégage la loi primitive des innombrables légendes

inventées par la crédulité et des miracles imaginés pour plaire au peuple ou pour le tromper, que reste-t-il? Une doctrine simple, qui s'adresse à l'esprit et au cœur, un culte aussi simple que la doctrine. Il y a peu de dogmes et de cérémonies dans le bouddhisme, car c'est la réforme d'une religion qui en a singulièrement abusé, la religion de Brahma. Surtout il n'y faut chercher ni Trinité, ni Dieu incarné, ni ressemblance foncière avec le catholicisme; Burnouf a fait justice de toutes ces rêveries qui souriaient a l'incrédulité du dernier siècle, et ce n'est pas le moindre service qu'il ait rendu. Le bouddhisme est une religion purement indienne, une protestation contre le brahmanisme et sa désolante doctrine, rien de plus.

On sait quel est ce dernier système, qui règne encore dans l'Inde; c'est une métempsycose sans fin, une existence continuelle, sous des formes diverses. Tantôt homme et tantôt bête, l'individu change sans cesse, sans cause et sans but; il y a, sans doute, une condition meilleure pour l'homme de bien, et pire pour le méchant, mais, bons ou mauvais, tous sont condamnés à traîner éternellement une vie sans repos. Sakya-Mouni repousse cette religion, qui ne satisfait pas le cœur. Suivant lui, l'homme est maître de l'avenir; le bien qu'il a fait, la culture qu'il a donnée à son intelligence, lui profitent au travers de toutes les transformations qu'il lui faut subir; il s'élève sans cesse par le progrès moral et le travail de son esprit; plus pur que les divinités dont est peuplé le Panthéon indien, il est aussi plus grand; chaque pas dans la voie de la vérité et de la vertu le hausse d'un degré, jusqu'à ce que enfin, devenu une pure intelligence (le nom de *Bouddha* ne veut pas dire

autre chose), il s'abîme dans l'infini, et entre dans le *nirvana* ou l'éternel repos.

Que faut-il pour atteindre ce but suprême? Un complet détachement du monde et de soi-même. Il faut qu'on ne tienne pas plus aux choses humaines que la goutte d'eau ne tient à la feuille de lotus. L'esprit se détache par l'étude sans passion, la contemplation, l'extase; le cœur se détache par le sacrifice. Ce n'est pas assez d'avoir mis de côté tout orgueil, toute envie et toute crainte; ce n'est pas assez d'être chaste, pauvre, patient, il faut pousser le dévouement jusqu'à la folie. Le Bouddha, dans ses existences successives, a donné sa terre, ses éléphants, ses esclaves, ses femmes, ses enfants, ses mains, ses yeux, sa langue, sa vie. En somme, anéantir le moi, ou plutôt le réduire à l'état d'intelligence en extase et laisser écouler tout le reste, aller par la souffrance au renoncement de toutes choses, et s'immoler pour le bonheur et même pour le caprice d'autrui, c'est là tout le bouddhisme. Quand le dernier souffle de la passion est tombé, quand les dernières cendres sont éteintes, quand ce que nous appelons la vie a disparu, l'homme, devenu bouddha, sort enfin de ce monde, qui n'est qu'une illusion, emportant avec lui à l'autre rive les âmes fidèles qui l'ont suivi. « Après avoir délivré complé-« tement les êtres de la vieillesse, de la mort, de la « maladie, de la corruption, du désespoir, des mi-« sères, des inquiétudes et du trouble, après les « avoir fait passer au delà de l'océan de la vie émi-« grante, il les établira dans la région d'une nature « impérissable, heureuse et sans crainte, exempte de « misère et de douleur, calme, sans passion, et sans « mort. » Ainsi s'expriment les cent mille fils des dieux dans la curieuse légende que M. Foucaux a

traduite du thibétain, et qui contient la dernière incarnation et la doctrine de Sakya-Mouni [1].

Certes, il n'est pas permis de comparer au christianisme cette religion où manque un Dieu personnel, et qui gouverne le monde; ce culte qui, au lieu de faire rentrer l'homme en soi-même et de lui montrer son impuissance, exalte l'orgueil et divinise la pensée; mais il faut aussi convenir que ce n'est point là une croyance méprisable, ni même *le comble de la malice réduite en quintessence*, comme l'appelait un missionnaire trompé sans doute par les calomnies des brahmanes; tout au contraire, il est difficile de comprendre que des hommes à qui la révélation a manqué aient pu s'élever aussi haut et s'approcher autant de la vérité. On conçoit donc, et je ne veux pas prouver autre chose, que si le bouddhisme, avec les légendes et les miracles qui le déguisent, devait être facilement adopté par des peuples crédules et barbares, c'était cependant une doctrine assez relevée pour plaire aux plus délicats, et on ne doit pas s'étonner que, chassée de l'Inde, son berceau, par la jalousie et les persécutions des brahmanes, elle ait été conservée par un peuple aussi raffiné que les Chinois.

Tant que le bouddhisme eut son siége dans l'Inde, c'est-à-dire jusque vers le dixième siècle de notre ère, ce fut pour tout croyant de l'empire du Milieu une pensée pieuse que d'aller en pèlerinage visiter les lieux où Fô (c'est le nom chinois du Bouddha) avait rempli sa sainte mission, et de retremper ainsi sa foi aux sources pures de la doctrine. Sous le nom de

[1] *Roya thcher rol pa*, ou développement des jeux, contenant l'histoire du Bouddha Sakya-Mouni. Paris, 1848. 2 vol. in-4.

Foue-koue-ki, ou *Relation des royaumes bouddhiques*, Abel de Rémusat a publié le voyage du moine Fa-hien, qui partit pour l'Inde en 399; mais on savait qu'au septième siècle, un observateur, plus habile que Fa-hien, une des gloires du bouddhisme chinois, Hiouen-Thsang, le maître de la Loi, avait laissé le récit d'un pèlerinage qui n'avait pas duré moins de dix-sept ans. C'est la biographie de ce célèbre missionnaire que publie M. Julien. Elle est de nature à amener plus d'une réflexion; c'est tout au moins chose curieuse que de voir l'idéal qu'on se fait en Chine d'un missionnaire et d'un saint.

Hiouen-Thsang, fils d'un père qui, vivant dans un temps de révolution, cherchait l'oubli des misères présentes dans l'étude et la piété et refusait tout emploi, ce qui dès lors le faisait admirer de quelques-uns et considérer comme un niais par le plus grand nombre, Hiouen-Thsang se sentit de bonne heure appelé à la vie religieuse, et, tout enfant, il suivit son frère dans un couvent. Ce fut là, qu'un jour d'examen, quoique son âge ne lui permît pas de se présenter, il fut distingué par un certain Chen-Kouo, qui avait, dit-on, le talent de juger les hommes, et qui, malheureusement, a emporté son secret avec lui. Chen-Kouo, qui avait une haute idée de la capacité du novice, le reçut sans examen, et, le présentant à ses collègues, il leur dit : « L'instruc-« tion est facile à acquérir, mais l'élévation et la « fermeté du caractère ne s'obtiennent pas aisément. « Si vous ordonnez ce jeune homme, il sera certai-« nement le coryphée de la religion; il ne faut pas « laisser dans l'oubli un homme qui doit devenir il-« lustre. » On conviendra que ce n'était pas mal raisonner pour un Chinois.

Hiouen-Thsang, tout entier à ses études, s'aperçut bientôt de l'insuffisance des livres et des traditions; il voulut partir pour l'Inde, afin d'y chercher des notions plus sûres et des textes meilleurs. Les routes de l'ouest étaient mauvaises et dangereuses; il fallait passer des fleuves de sable et des montagnes glacées; le moine sonda son cœur, il sentit que, puisqu'il avait déjà pu s'affranchir des amertumes de la vie du siècle, il saurait affronter les obstacles sans reculer d'un pas. D'ailleurs, un songe avait jadis annoncé à sa mère la vocation de son fils, et un rêve dans lequel Hiouen-Thsang avait vu un lotus de pierre le soutenir au milieu des flots achevait sa décision. Il partit. malgré les défenses de l'empereur, malgré les dangers de la route, sans faiblir d'un moment dans un si long pèlerinage. Son âme, disent ses biographes, était comme une rivière pure, dont on peut agiter les flots sans jamais les troubler.

Son voyage avait un double but : adorer les reliques du Bouddha, visiter les couvents les plus célèbres pour étudier la doctrine, et recueillir les textes sacrés. En fait de reliques, Hiouen-Thsang a une foi aveugle dans tout ce qu'on lui montre; le même homme, qui prend en pitié ces pauvres infidèles qui croient laver les souillures de l'âme en plongeant leur corps dans l'eau du Gange, adore sans réflexion le crâne, le balai, le cure-dent et le pot du Bouddha. Il a surtout une dévotion particulière pour certaine dent du Bouddha, longue d'un pouce et demi, et tirant sur le jaune; relique d'une origine incontestable, car c'est un éléphant, qui l'a donnée dans une cassette d'or à un pauvre moine qui lui avait pansé ses blessures. Mais le plus curieux pèlerinage est la visite à la caverne où le Bouddha, vainqueur du roi des dragons, a laissé

son ombre. C'est au travers de mille dangers, et en désarmant la fureur des brigands par sa tranquille piété, qu'Hiouen-Thsang parvient à cette fameuse grotte, où dès l'entrée il ne voit rien.

« Au bout de cinquante pas il heurta la paroi orientale, puis il recula et resta debout. Alors, animé d'une foi profonde, il fit cent salutations, mais il ne vit rien. Il se reprocha amèrement ses fautes, pleura en poussant de grands cris et s'abandonna à la douleur. Ensuite, avec un cœur plein de sincérité, il récita dévotement ses prières en se prosternant après chaque strophe. Lorsqu'il eut fait ainsi une centaine de salutations, il vit apparaître sur le mur oriental une lueur large comme le pot d'un religieux, qui s'éteignit à l'instant. Pénétré de joie et de douleur, il recommença ses salutations, et de nouveau il vit une lumière de la largeur d'un bassin qui brilla et s'évanouit comme un éclair. Alors, dans un transport d'enthousiasme et d'amour, il jura de ne point quitter cet endroit avant d'avoir vu l'ombre du Bouddha. Il continua ses hommages, et après qu'il eut fait encore deux cents salutations, soudain toute la grotte fut inondée de lumières, et l'ombre du Bouddha, d'une blancheur éclatante, se dessina majestueusement sur le mur, comme lorsque les nuages s'entr'ouvrent et laissent apercevoir tout à coup l'image merveilleuse de la *montagne d'or*. Un éclat éblouissant éclairait les contours de sa face divine. Hiouen-Thsang contempla longtemps, ravi en extase, l'objet sublime et incomparable de son admiration..... Il se prosterna avec respect, célébra les louanges du Bouddha, et répandit des fleurs et des parfums, après quoi la lumière céleste s'éteignit. Le brahmane qui l'avait accompagné fut aussi ravi qu'émerveillé de ce miracle. « Maître, lui dit-il, sans la sincérité de votre foi et l'énergie de vos vœux, vous n'auriez pu voir un tel prodige. »

Dans sa visite aux couvents, Hiouen-Thsang se montre aussi indulgent pour ceux qui pensent comme lui, qu'impitoyable pour ceux qui sont d'opinion différente; ce qui est fermeté chez les premiers est

obstination et orgueil chez les seconds. Pareille illusion se laisse voir ailleurs qu'en Chine. Néanmoins, il est remarquable qu'il ne prête jamais de bassesse à ses adversaires, et ne leur fait pas jouer certains personnages peu honorables qu'acceptent volontiers les brahmanes; témoin cette jolie histoire, que j'emprunte à Burnouf, et qui n'a pas été faite par un Bouddhiste :

« Il y avait à Benarès, sous le règne de Brahma-« Datta, un brahmane qui était poëte : sa femme lui « dit un jour : Voici le temps froid arrivé; va dire au « roi quelque chose qui lui soit agréable, afin d'en « obtenir de quoi nous garantir du froid. Le brah-« mane partit en effet dans ce dessein, et trouva le roi « qui sortait, monté sur son éléphant. Le poëte se « dit en lui-même : Qui des deux louerai-je, du roi « ou de son éléphant? Puis il ajouta : Cet éléphant « est cher et agréable au peuple; laissons là le roi, je « vais chanter l'éléphant. » Et il fit bien, car le roi, satisfait, lui donna la propriété de cinq villages. A louer le prince même au lieu d'un favori, il eût fait peut-être un moins bon marché !

Mais si les moines bouddhistes ne sont ni poëtes de cour, ni jongleurs, ni astrologues, ce sont les ergoteurs les plus intraitables et les plus entêtés. L'école *du petit véhicule* est en guerre perpétuelle avec l'école *du grand véhicule*, et quand on défie ses adversaires, on y va si franchement, qu'on met sa vie pour enjeu. Hiouen-Thsang trouve un de ces forcenés qui a suspendu à la porte de son couvent l'abrégé de sa doctrine en quarante articles, en y joignant la déclaration suivante : « Si quelqu'un peut en réfuter « un seul article, je lui donne ma tête à couper pour « reconnaître sa victoire. » Le Chinois, qui a le dé-

faut d'être toujours invincible, mais qui heureusement n'égorge pas ceux qu'il réduit au silence, accepte la lutte et commence par une réfutation de certaines folies religieuses, qui montre combien, malgré sa faiblesse à l'endroit des reliques, il a cependant des idées élevées et un juste sentiment de la religion.

« Les Pou-to se frottent le corps avec de la cendre, s'imaginant accomplir un acte d'un grand mérite. Toute leur peau est d'un blanc livide comme celle d'un chat qui aurait couché dans une cheminée. Les Li-hi croient se distinguer en restant nus, et se font une vertu d'arracher leurs cheveux. Leur peau est toute fendue, et leurs pieds sont calleux et gercés; on dirait de ces arbres pourris qui sont près des rivières. Les Leouman se font des chapelets avec des ossements et des crânes, en ornent leur tête et les suspendent à leur cou ; ils habitent le creux des rochers, semblables aux démons qui hantent les tombeaux. Il en est d'autres qui portent des vêtements souillés d'ordure et dévorent des mets pourris et des viandes corrompues. Ils sont aussi infects et aussi dégoûtants qu'un porc au milieu d'un cloaque. Et cependant vous autres, vous considérez cela comme des actes de vertu. N'est-ce pas le comble de la stupidité et de la folie? »

Hiouen-Thsang n'est pas toujours aussi sage; lui aussi, payant son tribut à la faiblesse humaine, provoque les hérétiques avec une audace digne de Luther. « Si quelqu'un trouve ici un seul mot erroné, « et se montre capable de le réfuter, je lui donnerai « ma tête à couper pour lui prouver ma reconnais- « sance. » Si l'on en croit les biographes, personne n'osa accepter un tel défi. Ceci paraît invraisemblable. Quel sectaire, religieux ou politique, ne jouerait dix fois sa tête plutôt que de se taire? Il n'y a que les sauvages et les barbares qui acceptent la vérité; les gens civilisés ne connaissent que la discussion.

Il n'est pas possible de suivre Hiouen-Thsang dans tous les événements de son voyage, de l'accompagner dans sa visite aux Turcs adorateurs du feu, ou chez les Mahrattes, qui étaient il y a douze cents ans ce qu'ils sont encore aujourd'hui; disons seulement qu'après une longue absence il rentra triomphalement dans son pays, rapportant avec lui les plus précieuses reliques, et sept cents ouvrages, chargés sur vingt-deux chevaux. Accueilli par des transports de joie, l'empereur en voulut faire un ministre; mais Hiouen-Thsang n'avait point mis son ambition sur la terre, il ne connaissait rien et ne voulait rien connaître à l'administration. Abandonner les principes mystérieux de la loi pour suivre les idées du siècle, c'était, disait-il, ressembler à un navire marchant à pleines voiles, qui quitterait les eaux de la mer pour voguer sur la terre ferme; non-seulement il n'y réussirait pas, mais il ne pourrait manquer de se briser et de périr. Son seul vœu était de finir ses jours en religion, pour se consacrer à la traduction des livres qu'il avait rapportés d'Occident, et propager la doctrine du Bouddha.

Il ne quitta plus son couvent, et passa le reste de sa vie ou en prières, ou pieusement occupé à traduire les livres indiens. Ce fut alors cependant qu'il écrivit la relation de son voyage, dans un style simple et naturel, n'osant pas, disait-il, *ciseler et fleurir* ses récits. L'empereur avait moins de scrupule; prié par Hiouen-Thsang d'orner d'une introduction, tombée de son pinceau divin, cinq traductions que le moine venait d'achever, il écrivait en sept cent quatre-vingt-un caractères une préface toute ciselée et toute fleurie, dans laquelle il déclarait, avec une modestie dont nous connaissons la formule, « qu'il craignait d'avoir déshonoré les feuillets d'or du voyageur en

semant du gravier dans une forêt de perles. » Ce n'est pas trop d'être empereur de la Chine pour faire accepter ces merveilles d'élocution.

La mort de Hiouen-Thsang est racontée par ses biographes avec tout le respect qui s'attache aux derniers moments d'un saint. Après un songe qui lui fit espérer qu'il n'avait pas pratiqué en vain la doctrine du Bouddha, le moine, se sentant mourir, réunit toutes les bonnes œuvres qu'il avait faites, afin de ranimer sa foi et de rêver d'une vie meilleure.

« Il ordonna au maître de consigner par écrit les titres des livres sacrés et des traités qu'il avait traduits, formant ensemble sept cent quarante ouvrages et treize cent trente-cinq livres. Il inscrivit aussi les dix millions de peintures du Bouddha, ainsi que le millier d'images peintes sur soie qu'il avait fait exécuter. Il avait fait en outre mouler cent millions de statuettes de couleur unie. Il avait fourni des aliments et témoigné de la compassion à plus de vingt mille personnes parmi les fidèles et les hérétiques; il avait allumé cent mille lampes et racheté plusieurs milliers de créatures.

« Après avoir entendu la lecture de ces bonnes œuvres, les religieux croisèrent les mains et le comblèrent de félicitations, Hiouen-Thsang leur dit : Le moment de ma mort approche : déjà mon esprit s'affaisse et semble me quitter. Il faut promptement distribuer en aumônes mes vêtements et mes richesses, faire fabriquer des statues, et charger des religieux de réciter des prières. Il invita également ses disciples à dire joyeusement adieu à ce corps impur et méprisable de Hiouen-Thsang, qui ayant finit son rôle ne méritait plus de subsister longtemps. Je désire, ajouta-t-il, voir reverser sur les autres hommes les mérites que j'ai acquis par mes bonnes œuvres, naître avec eux dans le ciel des *Touchitas*, être admis dans la famille de Maitreya [1], et servir ce Bouddha plein de tendresse

[1] C'est le premier Bouddha qui doit paraître sur la terre, et qui attend dans le ciel des Touchitas le moment où il doit descendre ici-bas.

et d'affection. Quand je redescendrai sur la terre pour parcourir d'autres existences, je désire à chaque naissance nouvelle remplir avec un zèle sans bornes mes devoirs envers le Bouddha, et arriver enfin à l'intelligence absolue.

« Après avoir fait ses adieux, il se tut et entra en méditation, puis, de sa langue mourante, prononça deux stances en l'honneur de Maitreya, qu'il fit répéter aux personnes qui étaient près de lui, porta sa main droite à son menton et sa gauche sur sa poitrine, puis il étendit ses membres, les croisa et se coucha sur le côté droit.

« Il resta ainsi immobile sans rien prendre jusqu'au cinquième jour de la deuxième lune. Au milieu de la nuit ses disciples lui demandèrent : « Maître, avez-vous enfin obtenu de naître au milieu de l'assemblée de Maitreya? — Oui, » répondit-il d'une voix défaillante. A ce mot, sa respiration s'affaiblit de plus en plus, et au bout de quelques instants son âme s'évanouit. Ses serviteurs, l'ayant palpé doucement, trouvèrent que ses pieds étaient déjà froids, mais le derrière de sa tête était encore tiède. Son visage avait une teinte rose, et tous ses traits exprimaient au plus haut degré la joie et le bonheur. »

Ainsi finit l'idole de son siècle, et il me semble que cette figure, si bien reproduite dans l'excellent travail de M. Julien, n'est pas dépourvue d'intérêt. Plus d'un chrétien pourrait envier au moine bouddhiste la sincérité de sa foi, l'énergie de sa volonté, le bel exemple d'une vie consacrée tout entière à ce qu'il croyait la vérité. Cependant, il faut bien le reconnaître, la personne de Hiouen-Thsang est moins importante que le récit de ses voyages, et c'est pour enrichir la géographie plutôt que pour nous peindre un saint chinois que M. Julien a entrepris une œuvre pleine de difficultés.

Nous ne connaissons presque rien de l'Inde, à l'époque où Fa-hien et Hiouen-Thsang l'ont parcourue; les récits postérieurs que nous devons aux

Arabes sont très-incomplets sur ces temps reculés. Ce que nous apprend Massoudi au dixième siècle, dans ses *Prairies d'or*, la relation, traduite par M. Reinaud, et qui rappelle singulièrement Massoudi, sont des livres sans critique, qui ressemblent beaucoup aux voyages de Sinbad le marin, dont on amusait notre jeunesse. On voit que les Arabes n'ont pénétré que fort tard dans l'intérieur du pays, et que pendant longtemps ils ont accepté comme vraies les fables les plus ridicules. Il n'en est pas de même des Chinois : ils ont vu par eux-mêmes, et ils ont été partout. Sans doute des missionnaires, absorbés dans leur œuvre religieuse ne sont pas toujours de parfaits observateurs, néanmoins rien ne peut remplacer le récit d'un homme qui donne exactement le nom des lieux, les distances parcourues, et qui peut dire : *J'étais là, telle chose m'advint.*

Il y avait seulement dans les récits chinois une difficulté qui jusqu'à ce jour n'avait pas été surmontée, et qui rendait à peu près stériles les relations connues; c'est la langue, ou plutôt le système de traduction suivi par les écrivains chinois. On ne se fait pas une idée de l'impuissance de la langue chinoise pour reproduire des sons étrangers; certaines lettres manquent, le B et l'R, par exemple, et jamais deux consonnes ne se suivent. Un Chinois ne peut pas dire *Brahma*, il entend et il écrit *Fan-lan-mo;* le nom de Christ forme pour lui un mot de quatre syllabes. Comment après cela se reconnaître dans les relations chinoises et retrouver les *Boddhisattvas* dans les *Pousas*, les *Devas* dans *Tipo* et les *Brahmanes* dans les *Polomen?* C'est cependant ce qu'a fait M. Julien, non point par une heureuse divination, mais en pénétrant dans le génie des deux langues sanscrite et

chinoise, en réduisant à des principes certains toute transcription faite d'un des idiomes dans l'autre. C'est une découverte de premier ordre, car elle met au service des orientalistes qui s'occupent de l'Inde tous les trésors de l'érudition chinoise, et ces trésors sont infinis. Pour en venir là, il a fallu un de ces prodiges de mémoire et de travail auxquels M. Stanislas Julien nous a depuis longtemps habitués. Quel autre que lui eût appris en passant le sanscrit et la théologie bouddhique, deux études dont chacune demande la vie d'un homme, et cela pour rendre accessible à tous le récit d'un voyageur chinois?

On me pardonnera de m'être engagé sur la foi d'un guide si sûr, et d'avoir entraîné le lecteur dans des régions qui me sont inconnues. L'Orient a un charme caché qui séduit le plus ignorant; un instinct secret nous dit que là-bas est le berceau de notre race et notre première patrie. Aussi dans ces moments où la vie pèse plus que de coutume, il est doux de céder à une aimable illusion et de s'envoler aux bords du Gange, pour rêver à son aise dans cet heureux pays des contes et de la fantaisie. La raison condamne ces éternelles transmigrations, mais l'imagination s'y plaît, car elle y trouve des explications ingénieuses et que la raison ne donne pas. Dans le style fleuri et ciselé si fort à la mode, qui n'a soupçonné depuis longtemps un grain de chinoiserie? Qui de nous ne poursuit une ombre invisible pour les autres, mais qui paraît et grandit à nos yeux suivant l'énergie de nos désirs ou l'ardeur de notre foi? Sont-ils tous restés dans l'Inde, ces bonzes qui jouent leur tête, et plus encore, la religion même, pour une question indifférente où l'amour-propre est seul en jeu? Et n'a-t-on jamais vu loin du Gange

cet honnête brahmane qui tourne si bien au vent populaire que, parti pour chanter le prince, il rentre au logis, chargé d'une fortune, après avoir adoré l'éléphant?

Avril 1853.

M. E. LEGOUVÉ.

HISTOIRE MORALE DES FEMMES.

Il est toujours délicat de parler des femmes, mais le danger est extrême quand on réclame pour elles un meilleur rang dans la famille et la société, quand au nom de la morale et de la justice, on fait le procès aux idées et aux lois de son temps. En combattant la satire et le préjugé, comment éviter la fadeur et l'utopie? Pour aborder, je ne dis pas pour résoudre de tels problèmes, il ne suffit pas d'avoir un esprit élevé, il faut encore ressentir pour les femmes ce mélange d'amour et de respect, qui est rare chez les hommes, car il suppose une vie toujours pure et des affections bien placées. Encore ne sais-je pas si tout autre qu'un père est capable de comprendre ce qu'il y a de sacré dans ces âmes si tendres, et quel droit elles ont d'être armées contre les épreuves dont le monde et la vie les menacent. Ni l'amour du fils, ni l'amour de l'époux n'ont cette clairvoyance. Pour ses enfants, une mère est tout à la fois plus et moins qu'une femme, et quant au mari, son affection n'est trop souvent qu'une forme de l'égoïsme. En cédant aux moindres désirs de sa compagne, l'époux le plus soumis entend bien rester le maître; c'est un despote qui s'oublie, d'autant plus généreux envers celle qu'il aime, qu'il ne lui reconnaît aucun droit.

A juger par le ton du livre, M. Legouvé réunit

les qualités voulues pour la mission qu'il s'impose. Il a le culte de la famille; il parle des femmes avec un respect chaleureux; il plaide leur cause avec la conviction héréditaire d'un avocat qui doit l'honneur de son nom à ce patronage. Dans cette croisade contre les préjugés et contre les hommes, n'y a-t-il pas un peu d'illusion? Il y en a toujours chez les réformateurs même les plus sages. Ce qui fait leur force, c'est la vivacité et l'excès même de leurs espérances. S'ils savaient ce que la lutte et la société feront de cette vérité qui les charme; si, par avance, ils la voyaient combattue, mutilée et ne triomphant qu'en lambeaux, oseraient-ils entrer dans une voie épineuse et braver le ridicule qu'en France on prodigue si volontiers à quiconque sort du chemin battu? Pour moi, je sais bon gré à l'auteur d'avoir tant de foi dans sa cause et tant d'énergie pour la défendre. Attaquer un préjugé, même dans notre siècle de lumières, c'est une témérité héroïque. La vérité, nous n'y tenons guère; c'est un bien qui est à tout le monde, comme la lumière du soleil; mais un bon préjugé, bien étroit et bien faux, c'est une propriété nationale, un héritage de famille; malheur à qui remue ce doux oreiller où notre ignorance repose! On fait des révolutions en France, on y renverse les trônes et les rois, on s'y joue de la paix et de la fortune publique, on change les chartes et les lois, mais il est un empire que personne ne touche, c'est celui des préjugés. Tant que la monarchie en a été entourée, nous lui avons rendu un culte aveugle; du jour où elle n'a plus été qu'une œuvre de raison, nous l'avons brisée.

Ce qui ajoute au courage et au mérite de M. Legouvé, c'est le temps où il a fait son livre, ou plutôt

ses leçons; car ce livre n'est que le résumé d'un cours qui a eu grand succès au Collége de France en 1848. C'était le temps de la femme libre, et c'est devant une jeunesse émue par les révolutions que l'orateur soulevait les questions les plus délicates. Pour une pareille entreprise il fallait une conviction hardie : aussi ne serais-je pas étonné que, sur la seule date de l'œuvre, des gens qui ne lisent pas, ne tinssent M. Legouvé pour disciple de Saint-Simon, sinon même pour entaché de socialisme. La vérité est que son livre est une protestation contre cette théorie fatale et insensée, qui dégrade la femme en la sortant de son rôle naturel. « J'aimerais mieux, dit l'auteur, voir la « femme éternellement subordonnée, comme elle « l'est aujourd'hui, que de la voir libre d'une telle « liberté. Du moins, à cette heure, n'est-elle sous le « joug que des lois et des hommes; mais, *femme libre,* « elle serait esclave de ses passions matérielles, es- « clave de son corps et de ses vices; mieux vaut l'as- « sujettissement que la dégradation. »

Quant au public à qui s'adressait M. Legouvé, c'était la jeunesse française, jeunesse sympathique et ouverte à tous les sentiments généreux lorsque la voix d'un honnête homme fait vibrer les cordes sérieuses qui sont dans tous les cœurs. Certes, en un pareil sujet, il fallait plus que du talent pour éviter le ridicule, et peut-être le scandale; mais une âme vraiment émue tire toujours après elle des jeunes gens que n'a point encore flétris l'expérience ou plutôt la corruption de la vie. Les adieux de M. Legouvé à son auditoire sont le plus bel éloge de l'orateur et du livre.

« Quand je suis monté dans cette chaire, on me répétait de

toutes parts : Que faites-vous ? Commencer devant des jeunes gens un cours d'histoire morale des femmes, leur présenter la séduction comme un crime, flétrir l'adultère du mari comme une faute ; ils ne vous écouteront pas. — Ils m'écouteront, ai-je répondu, non que ma voix soit éloquente, mais ils sont tous ou fils, ou frères, ou maris, et quand je leur dirai : Respectez toutes les jeunes filles comme vous voudriez qu'on respectât votre sœur ; soyez pour toutes les femmes ce que vous voudriez que l'on fût pour votre mère ; traitez vos épouses comme vous voudriez qu'on traitât vos filles ; ils m'écouteront quoique je ne sois qu'un honnête homme. Et vous m'avez écouté, messieurs, et je dois même le dire, plus j'ai accusé énergiquement, durement, des fautes qui pouvaient être celles de votre âge, plus votre attention m'a été sympathique et cordiale. Je vous en remercie et pour vous et pour moi. Je rentre dans mon obscurité, mais j'y rentre avec deux sentiments qui valent à mes yeux tous les biens : le souvenir de cette courte mais sincère fraternité avec vous, et l'espérance d'avoir accru peut-être le fonds d'honneur et de justice que chacun de vous porte dans son âme[1]. »

Nous savons maintenant qui nous avons devant les yeux : c'est un réformateur, ce n'est pas un utopiste. Sans doute M. Legouvé est un avocat qui voit tellement en beau ses clientes qu'il ne peut s'empêcher de noircir un peu ses adversaires, peut-être même en dit-il plus de mal qu'il n'en pense de sang-froid ; mais la passion ne l'emporte point jusqu'à poursuivre une révolution chimérique. Au contraire, c'est sur le terrain du droit et des institutions que l'auteur cherche à s'établir ; il se fait jurisconsulte par dévouement ; et, comme ses adversaires les plus dangereux sont les gens positifs, c'est-à-dire ceux qui ne connaissent de sage et de possible que ce qui existe, ce sont les gens positifs qu'il attaque, et avec lesquels il se prend

[1] *Avant-propos*, p. 7.

corps à corps. C'est au nom de la nature et de la tradition qu'on proclame l'infériorité des femmes; c'est au nom de la nature et de la tradition que M. Legouvé revendique leurs droits méconnus. La nature, dit-on, a mis une différence essentielle entre l'esprit et les aptitudes des deux sexes. Oui, répond l'auteur, ce principe est juste; mais c'est en tirer la plus fausse des conséquences que de soumettre la femme à l'arbitraire de l'homme; la seule conclusion légitime, c'est d'attribuer des fonctions distinctes à des êtres dissemblables, et de leur permettre ainsi de se développer et de s'entr'aider mutuellement. Et, quant à cette tradition qu'on allègue sans la connaître, il est aisé de voir qu'elle est toute favorable à l'émancipation. A chaque progrès de la civilisation la condition des femmes s'est élevée; le passé, loin d'effrayer les réformateurs, justifie toutes leurs espérances.

Est-il vrai que la civilisation accroisse chaque jour l'indépendance légitime de la femme, et que l'opinion et les lois favorisent de plus en plus l'égalité des deux sexes? C'est ce que vient de prouver jusqu'à l'évidence un jeune écrivain qui donne les plus belles espérances, M. Lefèvre-Pontalis[1]. En reprenant la thèse soutenue par M. Legouvé, et en interrogeant les lois et l'histoire avec toute l'autorité d'un jurisconsulte, il a achevé la démonstration que notre auteur avait déjà fort avancée.

On voit qu'il n'y a rien de chimérique dans les idées de M. Legouvé; l'objet de son livre se réduit à ce point : réclamer la liberté de la femme au nom

[1] *De la Condition légale de la femme mariée et en particulier de son incapacité*, par Antonin Lefèvre-Pontalis, auditeur au Conseil d'État. Paris, 1855.

des principes mêmes qu'allèguent les adversaires de cette liberté; montrer que, loin d'exclure l'égalité, la différence la suppose, et que la tradition prouve le progrès.

Ces bases établies, l'auteur, à l'aide de l'histoire, étudie les quatre conditions qui composent toute la vie de la femme; il nous la montre comme fille, comme épouse, comme mère, comme citoyenne. Puis, quand pour chacun de ces états, il a constaté la marche des idées dans le passé, il réclame une amélioration nouvelle, et demande une réforme dans les mœurs, ou dans les lois. Cette division est naturelle et bonne; si nous ne pouvons suivre l'auteur pas à pas, du moins signalerons-nous ce qui nous semble le plus intéressant.

Les meilleures pages du livre sont celles qui traitent de l'éducation des filles. L'auteur en parle avec l'amour et l'autorité d'un père, et il a raison de donner à ce point une importance capitale, car tout est là. La femme, qui a moins de volonté que l'homme, mais qui a des sensations plus vives, est aussi plus facile à élever. Tandis que notre esprit inquiet résiste à l'enseignement du maître, la femme s'y prête moitié par douceur, moitié par affection. Rien n'est plus aisé que de former pour le bien ou le mal ces âmes de cire; c'est pour cela sans doute qu'on s'en est si peu occupé.

Est-ce donc chose indifférente pour la famille ou pour l'État? Je ne dis rien de la femme elle-même; il nous faudra encore quelque temps avant de comprendre qu'elle n'est pas uniquement faite pour le plaisir ou le service d'autrui, et qu'ayant une âme comme la nôtre, comme nous elle a droit à la vérité, comme nous elle a droit de cultiver son es-

prit. Mais, pour ne parler que de la famille, en sommes-nous encore aux maximes du bonhomme Chrysale; n'y a-t-il de plus docte entretien pour la femme que celui de son ménage? Non, tout a marché depuis Molière; chaque jour une découverte nouvelle remet à l'industrie les soins de la maison. La navette, le fuseau, le rouet, le cuvier, le fourneau ont fait leur temps; aujourd'hui, la femme n'est plus la première servante, mais l'économe du logis; le loisir lui est venu, et avec le loisir la pensée. La question n'est plus d'assoupir son âme, mais de la diriger.

Qui sera le directeur? Est-ce le père, est-ce le mari? Ce dernier, qui vient tard, est d'ailleurs un guide peu sûr. Combien d'époux, au lieu d'élever leurs femmes, en font d'abord leurs maîtresses, et bientôt après, leurs servantes, les corrompant par leur amour, autant que par leur dédain. De loin, sans doute, il y a quelque chose de poétique dans l'ignorance naïve d'une jeune femme, qui se livre à son époux comme une autre Psyché, et croit parce qu'elle aime. Mais, quand viennent les épreuves de la vie, où trouvera-t-elle cette force morale, cet appui intérieur que rien ne remplace? De là, chez les femmes riches, l'ennui, la vanité, la coquetterie, le goût du luxe et des spectacles, toutes ces maladies d'une âme inoccupée. Nul souci pour la grandeur du nom qu'elles portent; nul soin de leur propre élévation. Esclaves de leur ignorance, elles s'en vengent, comme tous les esclaves, en abaissant le maître à leur niveau, et la première victime de cette mauvaise éducation, ce n'est pas la femme, c'est le mari.

L'État a un intérêt plus grand qu'on n'imagine dans cette éducation qu'il néglige. Ce n'est pas seulement pour elles-mêmes qu'on instruit les femmes,

ce sont elles qui élèvent le genre humain. Dans la première enfance la force de l'exemple est si puissante, la vivacité et la profondeur des impressions sont si grandes, que je dirai, sans crainte de paradoxe, que notre éducation est faite le jour où nous la commençons. Sans doute, en entrant au collége, nous ne savons ni grec, ni latin, ni histoire, ni géographie, mais notre cœur a déjà reçu des empreintes que rien n'effacera; religion, bonté, courage, colère, envie, ambition, vices et vertus, tout nous a été inspiré par la mère qui a veillé sur notre berceau; elle a une part dans le génie même, car je ne sais pas un grand homme qui n'ait été guidé d'abord par une main maternelle. Élever un homme, c'est former un individu, qui ne laisse rien après lui; élever une femme, c'est former les générations à venir. L'éducation des femmes sera donc le souci du législateur, quand on comprendra qu'il y a des problèmes que ne résout point la sagesse du passé.

Que doit-on enseigner aux femmes? Tout, répond M. Legouvé, toutes les sciences, tous les arts, suivant les dispositions particulières de chaque individu. Ne craignez pas de leur donner une instruction solide, et faite pour des hommes; de même que deux plantes tirent d'une même terre des sucs différents, ainsi, dans une même leçon, un jeune homme et une jeune fille trouveront pour leur esprit une nourriture utile et diverse, chacun, suivant sa nature. Ne craignez pas que cette éducation ôte aux femmes leur grâce et leur charme; la connaissance des belles choses n'étouffe point l'âme; ce qu'elle détruit, c'est la sensiblerie des salons. Une femme, qui saura le latin, l'auteur va jusque-là, n'en aimera pas moins son mari : nous avons l'exemple d'Hé-

loïse; il est moins dangereux de lire Virgile, que ces romans maladifs, qui flétrissent le devoir et dégoûtent de l'action.

Aux études qui occupent l'esprit, l'auteur demande qu'on joigne des pratiques sérieuses, et qui, de bonne heure, habituent à se mêler de la vie. Qu'on mène la jeune fille au lit du pauvre et du malade; qu'elle s'accoutume à l'aspect et au traitement de la misère. Soigner des maux réels, c'est empêcher le cœur de s'énerver par une vague et inutile sensibilité. Enfin, le couronnement de cette éducation, ce qui la complète et la garantit, c'est la religion; mais, en ce point, M. Legouvé glisse trop vite. C'est là que l'instruction approfondie est surtout nécessaire. Il semble reçu que, pour les femmes, la religion est amour, et rien de plus; on ne leur demande qu'une foi naïve qui ne raisonne pas. Mais cette foi, qui n'est fondée que sur des impressions d'enfance, ne tient pas toujours contre l'incrédulité du mari, ou contre les chagrins de la vie, tandis que des études bien faites et sagement réglées établiraient en chaque famille un apostolat irrésistible, et feraient passer aux enfants, comme la meilleure part de l'héritage, les lumières et la piété de leur mère.

Ce qui, pour M. Legouvé, donne tant de prix à l'éducation, c'est que seule elle assure aux femmes la vraie liberté. Mais cette liberté, la respectons-nous dans son emploi le plus délicat, le mariage? Trop souvent n'est-ce pas le père qui marie sa fille, sans la consulter, sans éclairer son choix? Qu'est-ce que ce contrat chez nous? Un engagement solennel et réfléchi, ou une affaire, et moins qu'une affaire, un coup de dé? La peinture qu'en fait l'auteur est d'une triste vérité.

« Que dirons-nous de nos usages? A peine l'engagement est-il pris, qu'on se précipite vers la réalisation, comme si tous ces gens n'étaient travaillés que d'une crainte, celle de se connaître! Dans leur impatience fébrile, qui ressemble à la conscience d'une mauvaise action ignorée, ils se hâtent d'abréger encore les quelques jours que la loi et l'Église ont posés comme intervalle entre les accords et le mariage; trois semaines leur paraissent un trop long espace pour donner à ces deux inconnus, qui ne se quitteront plus, le temps de s'étudier. A force d'argent, on réduit ces trois semaines à quinze jours, ces quinze jours on les réduit à onze. Pendant ces onze jours même, on mesure les heures d'entretien aux jeunes futurs; on prend soin surtout qu'ils ne se parlent jamais sans témoins. S'ils allaient se déplaire! si le mariage allait se rompre! car toutes les craintes des parents sont portées sur ce point. Que le mariage soit heureux pour la jeune fille, la question n'est point là, il faut qu'elle se marie. Quant au jeune homme, son rôle de fiancé se réduit généralement à quelques visites officielles, qu'il maudit justement (car le ridicule s'y trouve joint à l'ennui), à l'envoi quotidien d'un bouquet commandé une fois pour toutes, et qu'il se hâtera de supprimer le lendemain de son mariage; puis les heures qui lui restent, il les emploie à ranger sa vie et ses tiroirs, à congédier sa maîtresse, à brûler les lettres indiscrètes, et bien assuré désormais de ne plus aimer, il se prépare à son personnage d'époux. »

Quel remède trouver à cet abus si bien signalé? M. Legouvé croit qu'on marie trop tôt les femmes. A seize ans, est-on autre chose qu'un enfant? Il voudrait reculer le mariage jusque vers vingt-deux ans, âge où le corps et l'esprit ont tout leur développement. C'est un bon conseil, et que l'auteur appuie d'un motif qui n'est pas indigne d'attention. C'est qu'à seize ans on n'aime pas encore, et que le seul fondement légitime d'une union qui dure toute la vie, c'est l'amour. — C'est la raison, disent les gens positifs. — La réponse de l'auteur est catégorique :

« Poser pour base du mariage la raison seule, c'est y « poser l'adultère. L'homme qui arrive au mariage « avec une âme refroidie et rassasiée, peut se con- « tenter du commerce de cette paisible déesse, mais « la jeune fille n'a pas encore aimé, et il faut qu'elle « aime. Et par amour, nous n'entendons pas cette « affection froide et sans sexe, qui se compose d'un « mélange d'estime, de reconnaissance, de considé- « ration, et de mille autres sentiments inférieurs, « nous entendons l'amour ! Qu'il soit honnête, hono- « rable, solide, mais qu'il soit lui ! Lui seul, en effet, « peut soutenir la femme dans cette longue carrière « de devoirs et de douleurs; lui seul, précepteur « sublime, lui donne la force qui sait souffrir, et la « force qui sait soulager. » O poëte ! j'ai peur que vous n'ayez raison contre les sages, mais ils se riront d'un enthousiasme qu'ils ne comprennent point. N'espérez pas les convertir; dans leur prudence et leurs calculs, les enfants du siècle ressemblent toujours un peu à ce prince du monde que sainte Thérèse trouvait trop puni de son orgueil en le sachant incapable d'aimer!

Après avoir parlé de la fille, M. Legouvé passe à l'épouse; là les difficultés augmentent, car ainsi qu'il le remarque finement, quand on parle d'affranchir les jeunes filles, on a pour alliés tous les pères, quand on parle d'améliorer le sort des femmes, on a contre soi tous les maris.

Il y a une chose qui n'est pas française, disait Bonaparte au Conseil d'État, *c'est qu'une femme puisse faire ce qui lui plaît*. Le Premier Consul avait raison; jamais rien de pareil ne s'était vu dans les coutumes de la monarchie, et le Code en ce point, comme en beaucoup d'autres, a consacré la tradition. Suivant nos

lois, l'épouse est toujours mineure; sa personne et ses biens sont en la garde du mari. Qu'il soit brutal ou incapable, la femme est sans défense; ce nœud qui l'étouffe, elle peut le rompre dans un cas extrême, mais elle ne peut jamais le desserrer. Le législateur a voulu que la femme sentît toujours qu'il n'y a de salut pour elle que dans une soumission absolue; il a si fortement constitué le mariage que, dans nos mœurs, veuvage est à la fois synonyme de deuil et de liberté.

Cette idée d'affranchissement attachée à la mort du mari n'est-elle pas la condamnation d'une autorité excessive? M. Legouvé l'a cru; il écrivait au milieu des illusions républicaines; il voyait tomber auprès de lui une souveraineté moins absolue que celle de l'époux; il entendait proclamer que le pouvoir existe au profit non pas de celui qui l'exerce, mais de celui qu'on protége; il a jugé que le despotisme conjugal avait fait son temps, et qu'au foyer domestique comme dans l'État il n'y avait plus de place pour des magistratures irresponsables. Il a donc cherché le moyen de limiter la toute-puissance du mari.

Pour cela il a songé au conseil de famille; c'est à ce tribunal domestique, déjà chargé des intérêts de l'orphelin, que M. Legouvé remet la cause de la femme; c'est là qu'il place le contrôle devant lequel s'inclinera le mari. L'intention est bonne et l'idée ingénieuse, mais je ne crois pas qu'elle résiste à l'application. L'auteur, qui fait de spirituelles comédies, sait quel rôle la belle-mère joue ordinairement sur la scène, et il a pu voir dans le monde plus d'un ménage brouillé par l'excès même de l'amour et du dévouement maternel. Quand à la belle-mère

on aura joint les oncles et les cousins, et qu'à ce conseil on aura donné une autorité effective sur la personne et les biens du mari, aura-t-on fait autre chose que d'organiser la guerre dans l'intérieur de la famille? L'union des époux est trop intime pour supporter un secours étranger; une femme, qui aime son mari, souffrira sans se plaindre, ou du moins gardera pour elle seule le droit de reproche et de grâce; quant à celle qui ne voit qu'un ennemi dans son époux, le plus sage est de s'en remettre aux tribunaux. Dans cette communauté de vie, dans cette association intime et perpétuelle de deux personnes, il faut, de toute nécessité, qu'il y en ait une qui commande, et il n'y a qu'elle seule qui doive commander; l'abus possible tient à la nature même du contrat; je ne crois pas au ménage représentatif.

Ce n'est pas que M. Legouvé n'ait raison pour le fond des choses; les maux qu'il dénonce, chacun les voit; son seul tort est de demander aux institutions ce que les mœurs seules peuvent donner. La loi, les réformateurs l'oublient trop souvent, la loi n'est pas la morale : c'est un filet à larges mailles, qui n'est bon que pour arrêter le crime et le désordre; elle laisse passer plus d'un abus. Lui demander une action plus énergique, une répression plus étroite, c'est, du même coup, gêner la liberté, et souvent faire plus de mal que de bien. Pour punir un mari coupable, c'est mettre en suspicion tous les époux, et jeter un ferment de discorde dans tous les foyers. C'est à l'opinion, c'est à la raison, c'est au zèle des hommes de bien qu'il appartient d'élargir les prérogatives de la femme, et il me semble que le présent répond de l'avenir. Il est plus d'un ménage où M. Legouvé trouvera l'idéal qu'il poursuit. Grâce à Dieu, il

ne manque pas aujourd'hui de femmes qui soient les vraies compagnes de leurs époux, mêlées à leurs affaires, à leurs peines, à leurs plaisirs. L'œuvre est en progrès ; il est probable que la loi ne ferait que l'entraver.

Mais ce qui nous semble une vue juste et féconde, c'est de réserver à la femme une part de sa dot, et de lui en laisser l'administration. C'est chose facile avec le développement de la richesse mobilière, et sans grand danger, puisque l'on peut empêcher l'aliénation du capital; ce n'en serait pas moins une mesure d'une grande portée. C'est toujours le pécule qui affranchit l'esclave ; créer à la femme un intérêt personnel dans la maison ; c'est, avec le sentiment de la responsabilité, lui donner le goût du travail et de l'économie. Il ne s'agit pas de ramener le régime dotal, de séparer les époux par la fortune, et de faire d'un mari pauvre le premier serviteur d'une femme riche, mais simplement de garantir à l'épouse une honnête liberté. Cela ne changerait rien dans les bons ménages, et l'on éviterait un scandale criant ; on ne verrait plus des maris, qui souvent doivent tout à leurs femmes, leur vendre le pain même de leurs enfants au prix de l'humiliation, et quelquefois de la honte. A-t-on peur que cette part confiée aux femmes ne se dissipe dans leurs mains? Ce serait une crainte chimérique ; en fait d'économie, elles en remontrent aux plus habiles. Elles n'ont pas le génie des affaires ; elles ont celui de l'ordre et de l'épargne. Que de veuves, jetées tout à coup au milieu des embarras d'une succession, ont défendu, comme des gens d'affaires, leur patrimoine et l'héritage de leurs enfants? Quelle maison de commerce réussit, sans qu'on y signale le concours et l'assiduité d'une femme? Voilà, dira-t-on,

des détails bien prosaïques chez un homme qui fonde le mariage sur l'amour. Ceux qui font ce reproche n'ont jamais compris la grandeur du mariage. La poésie, elle n'est pas, j'en conviens, dans un comptoir, ni dans des registres, pas plus qu'elle n'est dans une robe de velours, des dentelles et des diamants ; elle est partout où deux cœurs s'entendent et se répondent, et cet accord, il sera toujours plus sûr de le demander à des travaux communs qu'à ces plaisirs du monde, qui fatiguent et qui séparent.

Il est encore un bon chapitre, sur lequel je regrette de ne pouvoir insister, c'est celui où M. Legouvé demande un meilleur salaire pour la femme qui vit du travail de ses mains. Si l'insuffisance de l'éducation est le malheur des femmes riches, l'insuffisance du salaire est le fléau des filles pauvres; la misère en corrompt plus que la paresse ou la coquetterie. Quel moyen cependant de relever le prix de la journée? Il en est un : c'est d'ouvrir des voies nouvelles à l'industrie féminine, et de renverser ainsi la proportion de l'offre à la demande. Il y a une foule de professions sédentaires, qui ne conviennent pas à la santé de l'homme, et que la femme remplit avec plus de délicatesse et de soin. L'Angleterre confie à des femmes le télégraphe électrique, l'Amérique leur donne ses écoles, ne pourrions-nous leur ouvrir quelques-uns de nos magasins? Est-ce la fonction d'un homme que d'auner de la soie ou d'essayer un cachemire? Il y a là une réforme qu'il faut demander à l'opinion.

La meilleure page du livre, c'est, pour moi, celle où l'auteur prend en main une cause désespérée, et cependant bien respectable, la cause des vieilles filles. Pauvres femmes, dont l'isolement représente

souvent une vertu ou un malheur, nous rejetons sur elles le plus lourd fardeau de la vie; gouvernantes, institutrices, dames de compagnie, gardes malades, nous les condamnons à une domesticité perpétuelle, et quand elles ont élevé les enfants que négligent les mères, nous les récompensons de leurs sacrifices par le ridicule. En même temps, le monde respecte l'égoïsme des vieux garçons; ce sont des convlves qu'on recherche partout. D'où vient cette différence? Est-ce donc que, sans le savoir, nous avons de nous-mêmes une si haute estime, que, chez une femme, nous considérions comme un crime d'avoir dédaigné, ou de n'avoir pas su mériter notre amour?

Dans la hardiesse avec laquelle il aborde tous les problèmes, M. Legouvé n'a pas reculé devant la femme citoyenne; en logicien intrépide, il demande pourquoi, dans un pays de suffrage universel, le vote est interdit aux femmes. Il n'a pu trouver une raison valable pour justifier cette exclusion, et, de fait, dans son système, il n'y en a pas. Si voter est une fonction publique, une magistrature qui n'appartient qu'à ceux qui ont tout à la fois intérêt et capacité, il est clair qu'on peut n'y point admettre les femmes; mais si le suffrage est de droit naturel, si chacun a droit de concourir au gouvernement de son pays, au moins par son bulletin, par quel motif écarter les femmes? Comme incapables? Combien de femmes sont plus intelligentes que la moyenne des électeurs! Comme en puissance de mari? Cela n'est vrai que d'un certain nombre. D'ailleurs, si le vote est de droit naturel, comme la liberté, comme la propriété, loin d'exclure les femmes et les mineurs, il faut, pour que leurs droits ne soient

pas sacrifiés ou qu'on les appelle au scrutin, ou tout au moins qu'on les y représente. Ainsi le veut la logique; on y gagnerait au moins cet avantage de donner au suffrage universel une sincérité qui lui manque, car, jusqu'à présent, c'est encore un monopole. Nos démocrates les plus avancés n'ont imaginé qu'une aristocratie; leur suffrage universel met en interdit les deux tiers de la nation. Dans nos lois électorales, nous avons tour à tour donné le pouvoir à la propriété, à l'argent, au nombre : il ne serait pas mal peut-être de songer à la famille. C'est une combinaison qui aurait, au moins, le mérite de la nouveauté.

Il est permis maintenant de juger un livre où l'auteur, avec une bonne foi parfaite, soulève et résout de si graves questions. Avant tout, c'est une bonne action. Écrit avec âme, on y sent à chaque page l'accent d'un homme de bien, qui brave les préjugés et combat pour la justice. C'est un bel éloge, je n'en connais ni de plus grand, ni de plus durable. M. Legouvé a eu des triomphes plus brillants; le succès d'un livre n'est rien auprès de l'éclat et du bruit du théâtre, mais peut-être y a-t-il là quelque chose de plus doux que les applaudissements. Il me semble, du moins, que le fils de celui qui a chanté *le Mérite des Femmes,* a dû songer plus d'une fois que rien ne vaut ces pages que nous laissons avec confiance aux mains de nos enfants, moins comme un titre de gloire, que comme une image de notre âme, ces pages qui, lorsque le temps a fané des œuvres plus célèbres, gardent encore un parfum de bonté, d'honneur et de vertu.

Septembre 1855.

M. BARCHOU DE PENHOEN.

ESSAI D'UNE PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE.

Écrire aujourd'hui une philosophie de l'histoire suppose une foi robuste et un courage peu commun. De la philosophie, le nom même est odieux, quant à l'histoire, qui donc y voit encore une science? C'est, tout au plus, un drame, qui permet à la curiosité humaine de suivre les jeux de la force et du hasard; que peut-on tirer de tout cela, sinon les excellentes leçons de Machiavel? Notre siècle est positif, chacun n'y croit qu'à ce qui lui sert; dès lors, à quoi bon ces chimères qui charmaient Turgot à la veille de 1789, et qui, plus tard, faisaient oublier à Condorcet la proscription et l'échafaud? Ces rêveries stériles n'ont jamais donné ni le pouvoir ni la fortune. C'est ainsi que nous nous trouvons bien sages, parce que nous sommes très-personnels; nous n'imaginons guère que cette science que nous dédaignons a, depuis longtemps, signalé comme une maladie ces idées dont nous sommes si fiers, et qu'elle en sait la cause, la durée et le déclin. Ce n'est pas chose nouvelle qu'une société assaillie par les révolutions; quiconque s'est trouvé en mer par un orage, a vu, en une heure et dans un cadre étroit, le tableau que l'histoire nous a tant de fois présenté. Dès que le péril met à nu tous les cœurs, on voit parmi les passagers, comme parmi l'équipage, des gens perdus d'ef-

froi, qui implorent à genoux Dieu, depuis longtemps négligé, tandis que d'autres s'étourdissent dans une ivresse brutale, et s'oublient eux-mêmes pour oublier le lendemain. Quelques-uns, soutenus par l'orgueil, regardent avec dédain le flot qui menace, et bravent la force aveugle qui les tue; seul, quelque marin éprouvé reste au gouvernail sans se troubler, et, les yeux fixés sur le compas, cherche à maintenir la direction du vaisseau. Lui aussi n'ignore pas que sa vie est dans la main d'un maître, et c'est pour cela qu'il lutte avec courage contre le vent et la mer, sûr, non pas de son salut, mais de la voie, remplissant son devoir, et du reste, laissant faire à Dieu.

Ce pilote est l'image de l'homme, à qui l'étude aurait révélé les secrets de l'histoire. Au milieu des terribles épreuves d'une révolution, le philosophe marcherait résolûment devant lui, sans s'effrayer du triste spectacle qui l'environne. Seul debout au milieu de l'abattement et de l'ivresse de la foule, il serait plein d'espoir et de force, attendant que la nue déchirée laisse enfin revoir le ciel, et que les lois éternelles qui gouvernent l'humanité éclatent à tous les yeux.

La comparaison serait bonne, pensera-t-on, s'il en était de l'humanité comme de la nature, si des lois fatales enfermaient l'une et l'autre dans un cercle immuable; autrement ce prétendu sage n'est qu'un fou d'une espèce particulière ; il ferait mieux de répéter le cri de la multitude, et d'adorer l'écho comme le conseillaient les anciens, qui avaient autant que nous l'habitude des révolutions. Le marin connaît le point d'arrivée comme le point de départ; le nord ne change pas, et il n'y a pas de tempête éternelle; mais l'humanité, d'où vient-elle? où va-t-elle? N'est-

elle pas battue de tous les vents, emportée par toutes les doctrines? La folie d'hier répond-elle de la sagesse de demain plutôt que d'une folie nouvelle et contraire? Qu'est-ce d'ailleurs que l'humanité? une abstraction, un mot. Il n'y a ici-bas que des hommes, l'individu seul a une fin. Chacun de nous vient à son tour jouer sur la scène du monde non pas un rôle, mais une pièce tout entière dont il est le seul acteur; quand l'épreuve est faite, tout est terminé. Réduire à des lois constantes, à un développement régulier l'infinie variété des idées, des passions, des erreurs humaines, c'est un nouveau rêve de cette science des chimères qu'on nomme la philosophie.

Malgré l'autorité de ses défenseurs, cette opinion m'a toujours paru médiocrement juste. Elle a deux grands défauts : elle donne un démenti à l'histoire, et elle amoindrit la Providence. Elle n'est pas philosophique sans doute, mais elle est encore moins religieuse ; ce n'est point là le cachet de la vérité.

Et d'abord, cette opinion est aussi contraire à la raison qu'à l'expérience; il est visible que Dieu a créé l'homme intelligent et sociable; or l'éducation, le développement de l'espèce, est pour des êtres intelligents la conséquence forcée de la vie en commun. *La suite des hommes,* a dit Pascal (et l'humanité n'est pas autre chose), *peut être considérée comme un même homme qui apprendrait toujours.* Nous ne prenons pas le flambeau dans la main de nos pères pour le remettre à nos enfants; chaque âge allume une torche nouvelle à la flamme durable du passé, et s'avance en jetant sur la nature une clarté plus vive et qui porte plus loin. Dans la vie matérielle, nous sommes riches de toutes les inventions, de tous les capitaux accumulés par nos ancêtres; nous travaillons

avec la force de vingt générations; il en est de même dans la vie intellectuelle. Là aussi notre trésor se compose de toutes les vérités, de toutes les leçons que nous ont léguées les siècles. Moïse, Platon, Aristote, les Pères de l'Église, Galilée, Descartes, Newton ont pensé pour nous; leurs idées sont notre héritage, et quand nous l'aurons augmenté il sera celui de nos neveux.

Il est donc évident que chaque génération nouvelle a une vie plus intense, car aux conquêtes et aux idées de ses pères elle joint son travail et ses idées. Ainsi du côté de la force et de l'intelligence, il y a progrès. Est-il vrai que l'esprit s'élève sans que le cœur y gagne? C'est une allégation qu'on répète si souvent qu'on oublie de la prouver. Cependant toutes les facultés de l'homme sont solidaires, et il est difficile de mieux connaître le bon, le beau, le vrai sans les aimer davantage. Il est possible que l'individu ne soit pas meilleur moralement, parce qu'avec plus de lumières il a des devoirs plus impérieux à remplir; mais l'humanité vaut mieux, car son idéal s'est élevé. Peut-on, par exemple, comparer notre société, qui veut réduire le prolétariat, à celles qui ont vécu de l'esclavage ou du servage, et sans aller si loin, pense-t-on que notre siècle accepterait les désordres dont ne s'effrayait pas la cour polie du grand roi?

Ce mouvement des esprits est-il uniforme ? Non sans doute, il s'en faut qu'on aille du même pas. Il y a encore des barbares dans les bas-fonds de la société, et tous les jours nous voyons d'honnêtes gens qui en sont restés au moyen âge. La civilisation a ses traînards comme les armées, ce qui n'empêche point qu'elle avance. Et, chose remarquable, il en

est des nations comme des hommes : chaque peuple a son caractère individuel et sa marche particulière. Son caractère? il suffit d'ouvrir César pour voir qu'il nous reste encore du fonds gaulois ; sa marche? quel est le peuple de l'antiquité dont nous ne puissions suivre la jeunesse, l'âge mûr ou la décrépitude? La Chine ne nous montre-t-elle pas une nation qui se meurt de vieillesse, tandis que les États-Unis nous donnent le spectacle d'une vie exubérante, et qui déborde sur le nouveau continent? L'Europe, qui se sent jeune en face de l'Asie, se trouve vieille quand elle regarde l'Amérique, l'Australie est encore au berceau.

Si la vie est partout, quoiqu'à des degrés divers, si les peuples ont une existence comme les individus, n'est-il pas permis de se figurer l'ensemble des nations, ou l'humanité, comme un être moral et libre dont on peut étudier et suivre le développement? N'est-il pas chaque jour plus visible qu'il y a un courant qui emporte toutes les nations? Les unes échouent à la rive, pendant que les autres s'en détachent et prennent la tête du mouvement ; mais le flot avance toujours, et il semble qu'un doigt divin lui creuse le lit qui le porte vers un océan inconnu.

Demandons-nous maintenant si ces idées qui ont fait la joie de grands esprits sont ou non religieuses. Est-ce offenser Dieu que de supposer que la création de l'homme n'est pas une œuvre isolée, et par cela même stérile, mais qu'elle est au contraire une part d'un plan divin? La philosophie de l'histoire n'a point d'autre objet que de rechercher ces lois éternelles. L'observation de la nature nous indique dans tous les phénomènes physiques un ordre invariable et néces-

saire; l'étude des sociétés nous révèle un ordre moral plus admirable encore. A côté du développement physique, qui est la loi, la vie des corps organisés, elle nous appelle à contempler le progrès sans fin qui est la loi des esprits; elle nous fait suivre la marche constante de l'humanité vers la vérité, la justice, la beauté éternelle, et nous montre ainsi Dieu tirant à lui les hommes et la terre se rapprochant du ciel.

N'est-il pas à craindre qu'on affaiblisse ainsi la liberté et la responsabilité humaines? Non assurément. Il y a une philosophie de l'histoire qui est fataliste, c'est celle qui au lieu de considérer l'humanité comme la suite des hommes, en fait une espèce de Léviathan qui absorbe l'individu; mais ce n'est pas la doctrine qui nous relève à nos propres yeux et nous rattache à Dieu, en nous montrant que la liberté entre dans le plan de la création, et qu'il nous est permis de nous associer à l'ordre divin par l'usage régulier de notre volonté. *L'homme s'agite et Dieu le mène*, a dit Fénelon; mot profond et vrai s'il veut dire que l'individu ne peut point contrarier les desseins de Dieu en abusant de la liberté, et qu'il sert malgré lui l'ordre du monde par ses malheurs et son expiation; mais parole dangereuse si, en faisant l'homme étranger au reste de la création, on ne lui donne d'autre intérêt que le sien, fût-ce un intérêt éternel, car c'est le mener tout droit à un mysticisme stérile ou à un égoïsme sans limites.

On voit sur quoi repose la philosophie de l'histoire quand on la dégage de formules inutiles. L'homme libre, intelligent, sociable, est par cela même capable d'un développement indéfini, puisque chaque génération profite de l'expérience acquise en y ajoutant ses propres découvertes. Ce développement

qui est la loi et la vie des esprits, est par cela même l'ordre du monde moral, et si la liberté humaine est dans le plan divin, il faut bien que le progrès y soit aussi, car ce sont deux choses inséparables. Mais s'il est possible d'entrevoir cette ombre de la pensée divine, n'est-il pas interdit à notre faiblesse de s'élever plus haut; les lois suprêmes qui gouvernent l'humanité ne sont-elles pas le secret de Dieu?

Connaître l'ordre du monde matériel dans la mesure de notre intelligence, Dieu nous l'a permis. Tous les jours la science lève un coin du voile et nous montre dans les corps organisés une suite de transformations régulières, le développement, la vie. Pourquoi ne serait-il pas possible de remarquer dans l'existence des peuples des phénomènes analogues et de les ramener aussi à des lois constantes? S'il y a une règle, elle est essentiellement raisonnable; pourquoi notre raison, faite à l'image de la raison divine, n'en pourrait-elle rien découvrir?

C'est donc une œuvre sage et pieuse que de rechercher dans l'histoire la loi des événements. Reste à dire maintenant comment on peut étudier la marche de l'humanité, et s'assurer qu'il y a dans les sociétés un progrès, je ne dis pas continu (il faut faire la part des orages), mais régulier. Que faut-il observer, et quelle méthode peut conduire à la vérité?

En ce point la philosophie de l'histoire n'a pas échappé à la destinée commune. Au lieu d'étudier les faits et de dégager les idées qu'ils couvrent, on a débuté, suivant l'usage, par des systèmes improvisés tout d'une pièce, et comme la science est nouvelle, on est à peine sorti des premières illusions. Qu'on fasse tourner l'humanité dans un cercle, ainsi que le veut Vico, ou qu'on place la loi de son développement

dans les lois de notre esprit, comme le prétend Hegel, c'est toujours la même erreur; c'est l'homme, qui, au lieu d'observer les choses, s'enferme en lui-même et se prend au mirage de sa pensée.

Cependant, il faut bien le reconnaître, qu'il s'agisse du monde physique ou du monde des intelligences, il n'y a qu'une seule voie qui n'égare pas; c'est celle que Galilée et Bacon ont ouverte. Recueillir les phénomènes, les observer dans leur détail et dans leur ensemble, les rapprocher, les classifier, c'est-à-dire les ramener à des lois générales que le temps et l'observation simplifieront de plus en plus, telle est la seule méthode que la raison avoue; c'est à peu près la seule dont la philosophie de l'histoire n'ait pas encore essayé. Et pourtant, s'il est quelque chose qui caractérise notre siècle, et par quoi il marquera dans l'histoire, c'est, dans toutes les études, la sincérité de la méthode et l'honnêteté de la recherche. Des systèmes, depuis longtemps personne n'en veut plus dans les sciences naturelles; on commence à n'en pas vouloir davantage dans les recherches qui ont l'homme pour objet. Religion, langage, politique, philosophie de l'histoire, toutes ces études ne doivent plus avoir désormais qu'une même devise : *La vérité pour la vérité.*

Le livre de M. Barchou de Penhoën remplit-il toutes les conditions que nous venons d'indiquer? Non, pas tout à fait, à ce qu'il me semble; on dirait que l'auteur a hésité entre une première éducation et la direction naturellement droite de son esprit. Il a vécu trop longtemps avec Ballanche, Herder et Hegel pour ne pas aimer les systèmes et les formules; mais il a tiré de son propre fonds des observations justes et des vues nouvelles. La pensée fondamentale est excel-

lente; M. de Penhoën est un spiritualiste qui a reconnu la vraie base de la philosophie de l'histoire. Au dix-huitième siècle, on a bien proclamé la perfectibilité et le progrès humain; mais en n'assignant à l'humanité d'autre but qu'elle-même, on s'est condamné à ne faire qu'une œuvre stérile. La fin de l'humanité ne peut être que celle de l'individu, c'est-à-dire une fin divine, et, comme l'a dit spirituellement M. Bunsen, il n'y a de philosophie de l'histoire que pour celui qui croit vraiment que c'est Dieu, et non pas le diable, ou son masque le hasard, qui gouverne le monde.

L'Introduction, qui porte le titre de *Dieu et de l'Univers*, est une étude métaphysique qui montre un esprit rompu aux méditations les plus délicates. L'auteur veut, non pas nous expliquer Dieu et la création, mais nous donner une image affaiblie de ces deux mystères qui nous échappent. C'est en se servant de comparaisons ingénieuses, qu'à l'exemple des Pères de l'Église et de Bossuet, il veut nous faire entrevoir la Trinité et le Verbe divin. J'avoue que ces hardiesses me donnent le vertige; la tête tourne à ces hauteurs; on ne se sent plus sur le seul terrain où la science peut se tenir. Toutes ces comparaisons sont impuissantes et me paraissent peu légitimes. Dans les choses où nous pouvons procéder du connu à l'inconnu, la comparaison est un sûr moyen de nous conduire de l'un à l'autre; mais du compréhensible à l'incompréhensible comment jeter un pont sur l'abîme? Quelle est la mesure commune de deux termes incomparables? Ces romans métaphysiques sont-ils innocents? Non, ils enivrent l'esprit, et pour être moins grossier que l'ivresse matérielle, ce n'en est pas moins un excès qui énerve rapidement.

L'homme n'est pas fait pour recréer le monde par un effort de sa pensée ou un rêve de son imagination; il est fait pour étudier les phénomènes et y rechercher pieusement les vestiges de la pensée divine.

Tu longe sequere et vestigia pronus adora.

Je ne suivrai pas non plus l'auteur dans ses hypothèses sur la supériorité des premiers hommes et l'énergie des langues primitives; les idées de M. de Bonald ont fait leur temps; mais je signalerai comme un des bons morceaux du livre le chapitre *de la Société*. C'est là que dans un esprit vraiment scientifique, c'est-à-dire en acceptant les faits au lieu de les imaginer, M. de Penhoën prouve contre Rousseau et Condillac, que la société, le langage, la croyance sont des faits primitifs; en d'autres termes, que nous ne connaissons l'homme que sociable, parlant et religieux : il y a là des germes que l'humanité peut développer à l'infini, mais qu'elle ne crée pas. Jean-Jacques, se raillant de l'idée bizarre qui fait sortir le langage d'une convention, comme si pour contracter il ne fallait pas d'abord se comprendre, disait ingénieusement : *La parole paraît avoir été fort nécessaire à l'institution de la parole*. Et avec une inconséquence peu philosophique, le même homme faisait sortir la société d'un contrat, comme si des individus qui délibèrent sur un contrat ne constituaient pas déjà une société. Il ne lui est pas venu à l'esprit, comme le remarque finement M. de Penhoën, que *la société paraît avoir été fort nécessaire à l'institution de la société*.

Après avoir établi ces principes solides, l'auteur

crayonne à grands traits, dans une suite de chapitres bien faits, le monde primitif, le monde oriental, le monde persan, la Grèce, Rome, le christianisme et la barbarie, la féodalité, la renaissance, les temps modernes, le monde de l'avenir. C'est un cadre immense, et pour traiter un pareil sujet en deux volumes il faut nécessairement se borner à une esquisse rapide, au risque de négliger des traits caractéristiques. Mais deux volumes, c'en est assez pour effrayer notre nonchalance, peut-être était-il sage de ne pas aller plus loin.

C'est un beau sujet que celui du monde primitif. Il est bon de ramener la pensée sur ces premières inventions que l'antiquité divinisait et d'où est sortie la civilisation. Le premier bienfaiteur de l'humanité a été celui qui, à force de soins et de patience, a tiré le blé d'une herbe insignifiante; c'est la première moisson qui, en donnant à l'homme plus que sa nourriture journalière, a permis la division du travail, et remplacé la vie errante et vagabonde par la vie en commun. Tous nos progrès sont venus de cette découverte oubliée comme son inventeur. L'histoire de l'Orient est bien touchée; quand M. de Penhoën parle de l'Inde, on reconnaît un homme qui a publié sur ce grand pays un ouvrage estimé. Dans le rôle qu'il attribue à la Perse, à la Phénicie, à la Grèce, il y a des vues fines et nouvelles; mais quand l'auteur s'occupe de Rome, la formule reparaît, et une formule étroite. Rome, suivant M. de Penhoën, est faite pour soumettre le monde; la conquête, c'est là sa vie extérieure. Au dedans elle représente la lutte du patriciat et de la plèbe, lutte incessante qui finit par la victoire de la démocratie. Le pouvoir impérial est le symbole et le résumé du triomphe popu-

laire; la plèbe est épuisée au moment même où elle l'emporte.

Il est permis de lire autrement l'histoire romaine, et il me semble que l'auteur a confondu deux choses : la rivalité des patriciens et des plébéiens qui remplit les temps les plus glorieux de la république, la lutte de l'extrême richesse et de l'extrême misère qui assombrit les derniers jours de la liberté, c'est-à-dire une époque où depuis longtemps le patriciat n'existait plus. Ce fut bien la foule qui fit l'empire, elle n'eut pas plutôt la puissance qu'elle abdiqua entre les mains d'un chef; mais cette foule, composée d'Italiens, d'affranchis, de gladiateurs, n'était point le peuple qui avait fait la conquête du monde. Celui-là, les guerres civiles et le luxe l'avaient tué. La démocratie n'est donc point responsable de l'empire, et il ne faut pas dire que « César est l'homme le plus « complet de l'histoire, qu'il ferme un monde ancien, « qu'il ouvre un monde nouveau, » car l'histoire n'admire que la grandeur morale, et César n'a rien fondé qu'un despotisme écrasant.

M. de Penhoën ne l'ignore pas; il a écrit de bonnes pages sur la révolution qui changea le monde, et qui ne fut pas l'œuvre du dictateur. Ce n'est pas l'empire, qui ne fut qu'un cadavre, c'est le christianisme qui, en renouvelant l'homme intérieur, a transformé les sociétés. C'est une remarque profonde de l'auteur, que nos idées politiques ne sont qu'un reflet de nos croyances religieuses : les castes de l'Inde tiennent au culte de Brahma, le despotisme est sorti du Coran aussi nécessairement que l'égalité et la liberté ont découlé de l'Évangile. Il n'est donc pas de religion qui dans ses résultats ait produit de plus grands changements que le christianisme; mais il faut dire

aussi qu'il n'en est pas qui ait été plus pacifique dans ses moyens. Son secret pour réformer les institutions, c'est de changer les idées et le cœur des hommes, vérité qu'ont souvent oubliée ceux qui se sont servis de l'Évangile pour justifier, ce qu'il condamne, les révolutions.

Je ne puis suivre l'auteur dans ses études sur la royauté mérovingienne, qu'il nous montre, suivant la spirituelle expression de Gibbon, « construite par les évêques comme une ruche par les abeilles; » c'est aussi en passant que je signale l'excellent chapitre où il nous représente Charlemagne rétablissant l'empire d'Occident et essayant de restaurer cette puissante organisation romaine dont le souvenir domina le moyen âge et en inspira toute la politique. La peinture du treizième siècle est faite avec amour, le portrait de saint Louis me semble la meilleure page du livre. M. de Penhoën a bien senti comment à cette grande époque le catholicisme, pénétrant l'homme tout entier, renouvela la poésie, l'art et la science; plus tard il indique aussi, mais avec moins de faveur, comment la réforme a émancipé l'esprit humain plus que ne le voulaient ses auteurs, et comment il est vrai de dire qu'elle a préparé la révolution et le monde moderne. M. de Penhoën ne recule pas davantage devant les questions sociales, qui sont le problème de l'avenir; dans tout ce qu'il dit on reconnaît un homme qui a beaucoup lu, et, ce qui vaut mieux, beaucoup réfléchi. C'est plaisir que de revoir toute l'histoire et d'étudier le présent en si aimable compagnie.

Quelque critique qu'on puisse faire de l'œuvre de M. de Penhoën, ce n'est pas assurément d'un esprit ordinaire de s'attaquer à un tel sujet, et il est beau

d'essayer. On se trompe si on ne croit pas à l'utilité de pareilles études; elles sont excellentes par le ton qu'elles donnent à la pensée. S'il est une philosophie qui ramène à des idées graves et religieuses, c'est la philosophie de l'histoire. A s'étudier lui-même l'homme peut s'éprendre d'une folle vanité; quand il observe les événements et qu'il en cherche la loi, il se sent d'autant plus petit qu'il voit Dieu plus présent et plus grand. Sans doute dans la jeunesse, quand on est tout entier à la cupidité ou à l'ambition, on ne sent pas le besoin de pareilles lectures; mais il n'y a pas que des gens heureux ou qui s'étourdissent; il faut des sujets sérieux pour des cœurs éprouvés. Quand le milieu de la carrière est passé, quand, parvenu au faîte qui partage la vie, après un dernier regard jeté sur ces années si vite évanouies, sur tant d'espérances envolées, on descend d'un pas involontaire vers cet horizon qu'on croyait naguère si loin et qui nous touche; quand on entrevoit ce crépuscule qui sans doute est l'aurore d'un monde meilleur, alors on se demande ce qu'on est venu faire ici-bas. Fatigué des doutes et des passions, dégoûté des révolutions qui changent les hommes et laissent d'éternels problèmes, on veut savoir ce que sont ces idées qui ont bercé notre enfance et décidé de notre vie. Le vrai, le beau, le juste, est-ce un rêve de notre esprit? L'humanité ne poursuit-elle qu'une chimère? Heureux alors celui qui, en étudiant l'enchaînement et la marche des événements humains, reconnaît dans ces idées la substance même des choses, la seule chose qui dure quand passent toutes les apparences, Dieu même gouvernant le monde par sa providence éternelle: heureux surtout celui qui peut se dire qu'au milieu de tant de

faiblesses et de fautes il a du moins cherché la vérité et aimé la justice, qu'il s'est associé pour une heure à la direction d'en haut, et qu'il peut s'abandonner avec confiance à cette main adorable qui ne l'a pas soutenu sur les vagues et guidé au milieu des tourmentes pour le briser au port.

Mars 1854.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

La liberté de conscience (Jules Simon). 1
La liberté religieuse en Allemagne (Stahl et Bunsen). 73
L'Immaculée Conception 150
— Réponse au révérend Père Gagarin. . . . 201
Channing et sa doctrine. 210
Vie de Channing. 241
M. Bunsen et saint Hippolyte. 252
M. Renan et les langues sémitiques. 278
Frédéric Creuzer. 306
Fabiola. 332
Les corporations monastiques au sein du protestantisme (Mme de Gasparin). 352
Louis de Léon. 372
Un bouddhiste. 387
Condition morale des femmes (M. Legouvé). . . . 403
Essai d'une philosophie de l'histoire (M. Barchou de Penhoën). 420

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Paris. — Imprimerie VIÉVILLE et CAPIOMONT, rue des Poitevins, 6.

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance

The Library
University of Ottawa
Date due

10/86

OCT 29 1986

a39003 001635258b

BV 741 .L3 1875
LABOULAYE, EDOUARD R
LIBERTE RELIGIEUSE.

CE BV 0741
.L3 1875
COO LABOULAYE, E LIBERTE RE
ACC# 1046347

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 11 07 11 09 1